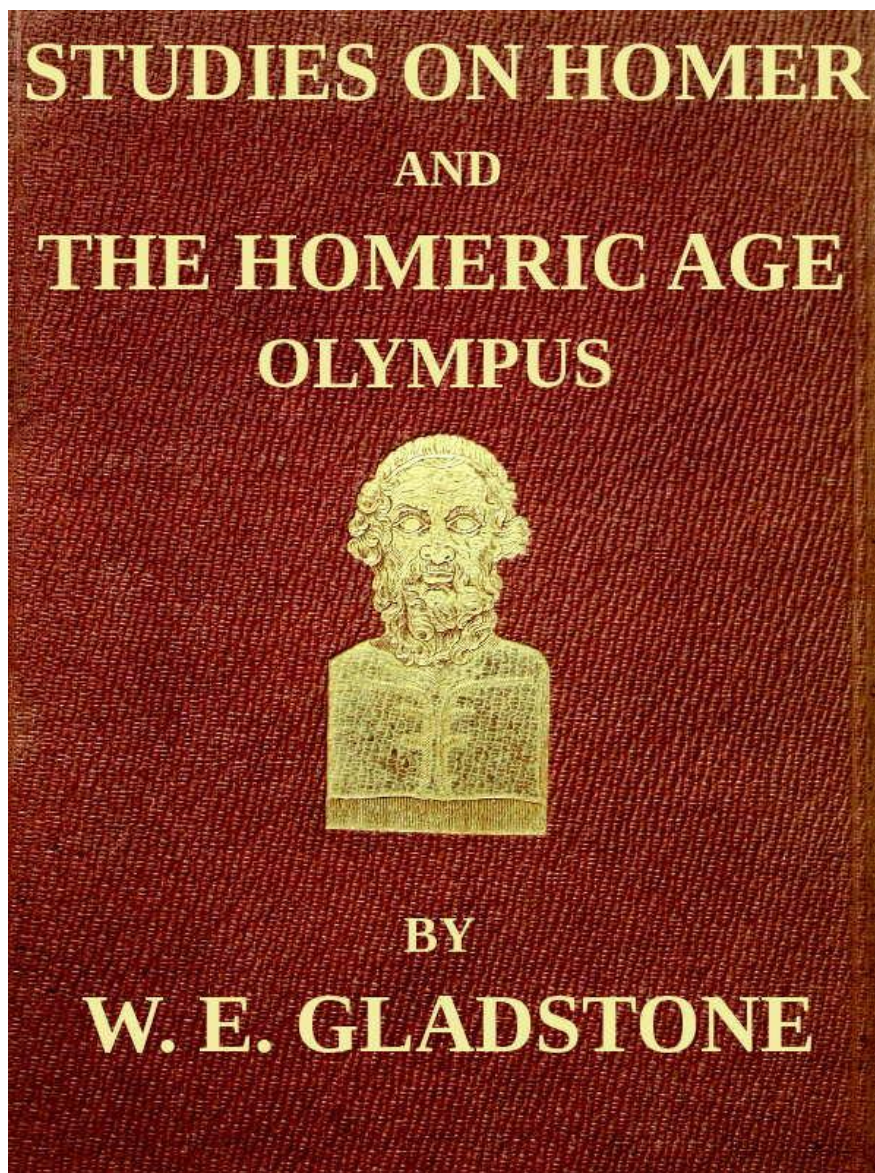


Исследования о Гомере и гомеровской
эпохе, Том 2 из 3. Олимп, или Религия
гомеровской эпохи

У. Э. Гладстон



Электронная книга проекта "Гутенберг", Исследования о Гомере и гомеровской эпохе, том. 2 из 3

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Исследования о Гомере и гомеровской эпохе, Том. 2 из 3

Автор: У. Э. Гладстон

Дата выхода: 2 сентября 2015 г. [Электронная книга № 49858]

Последнее обновление: 24 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено Генри Флауэром и командой онлайн-корректоров по адресу <http://www.pgdp.net> (Этот файл создан на основе изображений, щедро предоставленных интернет-архивом)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА "ИССЛЕДОВАНИЯ ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ГУТЕНБЕРГА О ГОМЕРЕ И ГОМЕРОВСКОЙ ЭПОХЕ", ТОМ 2 Из 3 ***

Обложка электронной книги была создана путем добавления текста к оригинальной обложке и находится в общественном достоянии.

**STUDIES ON HOMER
AND
THE HOMERIC AGE
OLYMPUS**



**BY
W. E. GLADSTONE**

**ИССЛЕДОВАНИЯ О ГОМЕРЕ И ГОМЕРОВСКОЙ
ЭПОХЕ.**

АВТОР: достопочтенный У. Э. ГЛАДСТОН, д.К.Л.
член ПАРЛАМЕНТА ОКСФОРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА.

В ТРЕХ ТОМАХ.

ТОМ II.

Plenius ac melius Chrysippo et Crantore.— Гораций.

ОКСФОРД:
ИЗДАТЕЛЬСТВО UNIVERSITY PRESS.
M.DCCC.LVIII.

ИССЛЕДОВАНИЯ О ГОМЕРЕ И ГОМЕРОВСКОЙ ЭПОХЕ.

ОЛИМП: ИЛИ РЕЛИГИЯ ГОМЕРОВСКОЙ ЭПОХИ.

АВТОР: достопочтенный У. Э. ГЛАДСТОН, д.К.Л.
член ПАРЛАМЕНТА ОКСФОРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА.

Plenius ac melius Chrysippo et Crantore.— Гораций.

ОКСФОРД:
ИЗДАТЕЛЬСТВО UNIVERSITY PRESS.
M.DCCC.LVIII.

[Право на перевод зарезервировано.]

СОДЕРЖАНИЕ.

ОЛИМП, ИЛИ РЕЛИГИЯ ГОМЕРОВСКОЙ ЭПОХИ.

РАЗДЕЛ I.

О смешанном характере Системы Сверхъестественного, или теомифологии Гомера.

Метод Гомера не систематичен	Страница1
Несоответствия его тео-мифологии указывают на разнообразие источников	2
Остатки первобытной традиции, вероятно, можно найти в Поэмах	3
Внеиудейские отношения между Богом и человеком	6
С традицией он сочетает изобретение	9
Это искаженная истинная Теология	9
Она основана не на поклонении природе	10
Она не могла возникнуть только из изобретения	13
Жертвоприношения, признанные традиционными	15

Тенденция первобытной религии к упадку	17
Нисходящий курс идеи Бога	18
Упадок тесно связан с политеизмом	20
Склонения к поклонению природе	21
Прогрессирующий упадок религии	23
Язычество в его преклонном возрасте	25
Олицетворения Гомера	26
Природа гомеровских мифов	29
Традиция - верный ключ ко многим из них	30
Он демонстрирует активное воздействие двух систем	32
Этапы нисходящего процесса	33
Источники изобретательных частей	35
Оригинальность олимпийской системы	37
РАЗДЕЛ II.	
<i>Традиционный элемент гомеровской теомифологии.</i>	
Каналы ранние религиозные традиции,	39
некоторых ведущих ранней традиции Священное Писание	40
как божество	42
Как Искупителю	42
как к лукавому	43
искажен их аналоги в Гомер	43
божеств из двусмысленного положения	46
второе материалы Греческую религию	48
мессианской традиции евреев,	49
можно извлечь из трех источников	49
атрибуты, приписываемые Мессии	51
божеств традиции у Гомера	54
Минерва и Аполло совместно форма ключа	55
нотами их Олимпиец ранг	56
высшего античности	57
второстепенные Минервы	59
второстепенные Аполлона	60
аргумент из второстепенных	63
картину человеческого общества в Олимпе	64
достоинство и преимущество Минервы	66
Аполлона	69
Минерва отношения и привязанности с Юпитером	70

те Аполлона	71
Аполлон-Спаситель Небесного	72
мощность Минервы в оттенках	73
Эти божества не мешает другим	74
специального честь Трине вызов	78
они получают всеобщее поклонение	79
они не локализованы в какой-либо обители	82
они являются объектами, вместе с Юпитером привычной молитвы	83
освобождаются от аппетита и физические ограничения	86
манере, оценивая жертву	88
свое независимое питание наказания	90
им обрабатывать специальными атрибутами Юпитера	94
они осуществляют господство над природой	98
связь "Аполлон" (Диана) насмерть	101
освобождение от использования второй причины	104
превосходстве их моральных стандартов	105
особого отношения Аполлона, Дианы	108
распад первобытных традициях	108
легенда Альционы	111
место Минервы и Аполлон в провиденциальное правительства	113
зачастую им приписывают	115
особенно внутренней его части, чтобы Минерва	117
Аполлона дар знания	119
близость Минервы личные отношения с человеком	121
форма связи с их атрибутами	122
потенциала для привлечения новых	124
широкий спектр их функций	125
традиции Солнца	126
Центрального мудрости Минервы	129
трех символов Аполлона	130
противостояние между двумя из них	131
Минервы и Аполлон не вписываются в Олимп	133
происхождение греческих имен	133
итог их отличительные черты	134
объяснение Фридрайх	138
лечения Аполлона Мюллер	141
после-курс традиции	142

Диана Гомера	143
ей деяния и атрибуты в стихах	144
Латона Гомера	147
ее атрибутами в стихах,	149
в ее отношении к первобытной традиции	153
она выступает в стихотворениях	154
радужки Гомера	156
в Atè Гомера	158
в ἄτασθαλίη Гомера	162
другие традиции лукавого	162
параллельные цитаты из Священного Писания	165
будущем государство у Гомера	167
Жертвенной традиции у Гомера	171
него нет академического отпуска традиции	171
секты. III.	
<i>Изобретательный элемент гомеровской теомифологии.</i>	
Характер Юпитера	173
Его четырехкратный аспект.-1. Юпитер как Провидение	174
2. Юпитер как Владыка Воздуха	178
Почему Земля стала вакантной в Лотерее	179
3. Юпитер как глава Олимпа	181
Его недостаток моральных элементов	183
Его сильный политический дух	185
4. Юпитер как тип анимализм	186
квалифицированы его родительские инстинкты	189
Джуно Гомера	190
Юнона "Илиады" и "Джуно" Одиссея	191
нее сильные национальность	192
ей мифологические функции	193
ее мифологическое происхождение	197
Нептуна Гомера	199
его тройном аспекте	200
его черты характера, смешанного, но в основном мифологические	201
своем отношении к Phœnicians	205
своем отношении к традиции лукавого	206
свое величие материал	209
в Aidoneus Гомера	210

его личность темная и слабый	211
Церера или Деметра Гомера	212
ей Пеласг объединений	213
свое место на Олимпе	215
своего мифологического происхождения	215
на Прозерпина или Персефона Гомера	217
ней отмечен и существенный характер	218
ее связи с Востоком	220
Ее место на Олимпе сомнительно	223
ей организаций, греческой и не Пеласг	224
Марс Гомера	225
своего общества поклонения и атрибуты	226
Марс пока еще едва греческий	229
ртуть Гомера	231
преимуществу Бог увеличить	233
ртути Греции, а также Phœnician	235
но, видимо, последним в Греции	237
своей Олимпиец роль, отличную от роли Ирис	238
стихи согласуются друг с другом в этой точке	241
Венеру Гомер	243
Венеры пока еще едва греческий	244
преддверии своего поклонения с Востока	247
ей Олимпиец ранга и характера	249
ей крайне ограниченные полномочия	249
видимо, не в состоянии даровать красоту	251
Гомер никогда намеренно делает ее привлекательной	252
Вулкан Гомера	254
своей Phœnician и Восточной добыча	255
своим браке с Венерой	257
Вулкан и его искусства	259
в Ἥλιος Гомера	260
в Илиаде	261
в Одиссее	262
находится в Олимпийских суд	263
включение его с Аполлоном	264
Дионис или Вакх Гомера	266
своим поклонении последние	266

видимо из Phœnician происхождения	267
он из низкой изобретательской типа	269
секты. Ив.	
<i>Состав Олимпиец суда и классификация весь сверхъестественный порядок у Гомера.</i>	
Основные случаи исключения с Олимпа	271
Случай Океана	273
Вместе с Кроносом и Реей	274
Главными в более поздней традиции	275
число олимпийских богов у Гомера	275
настоящего божества такого ранга	277
Эбе и Раіеоп Гомера	278
Эрис Гомера	280
классификации двадцать богов Олимпа	282
остальные сверхъестественного порядка, в шесть классов	283
судьбы или судьбы у Гомера	285
по форме Αἴσα	286
смерть-неумолимая судьба или божества похожи	287
судьбы в виде Μοῖρα	290
по форме μῦθος	293
общий вид гомерический судьба	294
не антагонистичны Божественной воли	297
несовершеннолетнего олицетворения сил природы	298
в Ἄρπυιαι Гомера	300
в Erinues Гомера	302
офис, чтобы подтвердить нравственного порядка	305
Их работа на бессмертных	306
свою связь с помощниками и Персефоны	308
свое отношение к судьбе	310
свою деятельность на мужчину	310
свои случайные функции, как искусители	312
перевода смертных	313
обожествление смертных	314
рост материалом для ее расширения	316
родственных богов (1) циклопы	318
(2) в Læstrygones	319
(3) в Phæacians	320
(4) Æolus Hippotades	322

секты. В.

олимпийского сообщества и его членов, рассматривается в себя.

Семейный порядок на Олимпе	325
Политический порядок на Олимпе	326
Отсутствие важных ограничений на их коллективные действия	327
На них влияют вежливость и интеллект	328
Превосходство Бессмертных Олимпийцев	330
Их единство несовершенно	331
Их государственное устройство работает конституционно	332
Система неоднородна	333
По морали они уступают мужчинам	334
И управляют в основном силой и мошенничеством	335
Их доминирующее и глубокое эгоизм	337
Жестокость Калипсо в ее любви	339
Их низкий уровень вкуса и чувств	340
Олимпийская жизнь - это извращенная копия героической	341
Освобождение от смертной униформы	342
Частичное освобождение от других ограничений	345
Иногда основанное на особых причинах	346
Божественные способности по большей части являются продолжением человеческих	348
Их зависимость от глаза	350
Их способность передвигаться	352
Главные деятели превосходства над человечеством	353
Их превосходство в росте и красоте	354
Их распутство	355
Их пристальное внимание к жертвоприношениям и их основе	357
Их ограниченная власть над природой	358
Части тела, приписываемые им	359
Примеры чудес у Гомера	361
Способ их воздействия на человеческий разум	363
Они не различают мыслей	365

РАЗДЕЛ VI.

Олимпийское сообщество и его члены рассматриваются с точки зрения их влияния на человеческое общество и поведение.

Отсутствие периодических обрядов и служительского класса	367
Тем не менее религия была реальной силой в жизни	368

Эффект испорченности богов еще не был полностью осознан	369
Они мало заботятся о человеческих интересах	371
Иногда ощущается моральный тон	373
Распространенное мнение относительно их взглядов на человека и жизнь	374
Это оказало значительную поддержку добродетели	377
Их курс в отношении Трои	378
Влияние религии на социальные связи	380
И о политических отношениях	382
Клятва	383
Влияние религии на стихи	385
Что касается гнева Нептуна в "Одиссее"	387
Что касается добродетели чистоты	388
Что касается поэтического эффекта	388
Сравнение его ранней и новейшей формы	390
Во взгляде Гомера на человеческую судьбу преобладает мрак	392
Личное убеждение Гомера	394
РАЗДЕЛ VII.	
<i>О следах зарубежного происхождения Олимпийской религии.</i>	
Олимпийские божества, классифицированные в соответствии с местным происхождением	397
Их связь как единого целого с Эфиопами	399
Подтверждает гипотезу персидского происхождения	402
Геродот о скифской религии	402
Его отчет из Египта о греческих божествах	404
Четыре основы религиозных систем	405
Антропоморфизм в олимпийской религии	406
Поклонение природе, описанное в Книге Мудрости	406
Его второстепенное место в олимпийской религии. религия	407
В каком смысле она следует предшествующему поклонению Природе	409
Принцип поклонения животным	410
Его следы в олимпийской религии	411
Главный рудимент: быки Солнца	412
Ксанф, конь Ахилла	414
РАЗД. VIII.	
<i>Мораль гомеровской эпохи.</i>	
Общий тип греческого характера в героическую эпоху	417
Моральный смысл в героическую эпоху	418

Использование слов ἀγαθός и κακός	421
слова δίκαιος	423
Религия и мораль не были разделены	425
Моральные элементы в практике жертвоприношения	427
Три основных мотива добродетели. 1. Уважение к богам	427
2. Сила совести	428
3. Уважение к чувствам человечества	430
Сила и формы αἰ δύν	431
Другие родственные термины	435
Человекоубийство в героическую эпоху	436
Восемь примеров в стихотворениях	437
Почему рассматривается без особого осуждения	440
Пиратство в героическую эпоху	442
Его природа в том виде, в каком она практиковалась в то время	443
Неоднозначный взгляд на это в стихотворениях	444
Семейные распри в героическую эпоху	446
Воздержание в героическую эпоху	447
Самообладание в героическую эпоху	448
Отсутствие порока жестокости	450
Иногда выражались дикие идеи	451
Они не были незнакомы более поздней Греции	453
Гнев Улисса	454
Гнев Ахиллеса	455
Семейные привязанности в героическую эпоху	456
Отношения близкие, но не широкие	459
Чистота в героическую эпоху	460
Раскинуть сети Вулкана	461
Прямое свидетельство сравнительной чистоты	465
Обращения с человеческим обликом	466
Обращения с различными персонажами	467
Очерк греческой жизни героического века	468
Ее нравственности и нравственности более поздней Греции	471
Указывает на ее превосходство	472
Уступает в отношении насильственных преступлений	475
Некоторые последствия рабства	476
Признаки вырождения до смерти Гомера	477
Раздел. IX.	

Женщина в героическую эпоху.

Место женщины вообще, а в героической Греции	479
Ее сравнительное возвышение	480
1. Состояние закона и брачных обычаев	481
Браки были единоличными	483
2. Задуманный в духе свободы	483
Его место в жизненном пути	485
Способ сокращения	486
3. Бессрочность брачных уз	487
Прелюбодеяние	488
Дезертирство	489
4. Греческие представления об инцесте	489
5. Верность в супружеской жизни	492
Обращение с поддельными детьми	494
Случай с Брисеидой	495
Способ заключения брака	496
Наложничество греческих вождей в Троаде	497
Достоинство супружеских и женских манер	499
Социальное положение жены	500
Сила супружеских привязанностей	502
Женские персонажи Гомера	503
Область компетенции Женщины четко определена	505
Аргумент с позиции богинь	506
Женщины, допущенные к верховенству	507
И к служению богам	509
Их домашние обязанности	511
Их служба в бане	512
Объяснение предполагаемой трудности	515
Доказательство из случая Улисса в Схерии	517
Последующее склонение Женщины	518
Раздел I. X.	

Значение гомеровских поэм по отношению к ранним книгам Священного Писания.

Точек литературного сходства	521
Провиденциальные функции Греции и Рима	523
начала записи Священного Писания	524
священные книги-это не просто литературные произведения	525
мудрое использование гомеровских поэм	527

они завершают кодекса примитивные наставления	529
истории человечества не было никаких видимых центр до появления	531
, ни в течение некоторого времени после его	532
цель обслуживается весь дизайн	533

ОЛИМП, ИЛИ РЕЛИГИЯ ГОМЕРОВСКОЙ ЭПОХИ.

РАЗДЕЛ I.

О смешанном характере Сверхъестественной системы, или теомифологии, Гомера.

Хотя поэмы Гомера изобилуют, возможно, больше, чем какие-либо другие, утонченными и часто скрытыми адаптациями, все же в целом по используемым им способам репрезентации можно заметить, что они в основном противоположны систематическим. Институты или персонажи, которые сами по себе последовательны, вероятно, выигрывают от такого метода действий, при условии, что исполнение не будет недостойным замысла. Ибо это обеспечивает их представление с большей и более разнообразной точки зрения, чем это возможно в рамках более дидактического процесса. Но обладание этим преимуществом зависит от того факта, что в них есть гармония, которая является их основой и которую нам только предстоит открыть. Принимая во внимание, что если этой гармонии не хватает, если вместо нее существует основа фундаментального несоответствия, тогда условия воздействия полностью меняются. Умножающееся разнообразие взглядов становится умножением несоответствия; каждый новый аспект порождает новую проблему: и чем более виртуозна рука художника, тем более трудной становится попытка понять и представить в их взаимном соотношении нарисованные им картины и переданные им предложения.

Так было и с тем, что, следуя немецкому примеру, я назвал тео-мифологией Гомера. Этим термином, по-видимому, вполне уместно обозначать смесь теологии и мифологии, как эти два слова обычно понимаются. Я полагаю, что под теологией подразумевается система, имеющая дело со знанием Бога и невидимого мира: мифология, система, знакомая с изобретениями человека относительно них. В гомеровских поэмах я нахожу в значительной степени проявленными и то, и другое: но с той разницей, что первая находилась в видимом упадке, а вторая - в таком быстром и плодотворном развитии, что, хотя Гомер, несомненно, является свидетелем более древних басен, которые уже в его время стали устоявшейся традицией, он также в этой области сам, очевидно, и в значительной степени Творец и Изобретатель, и материал греческой мифологии выходит из его рук гораздо более законченным и разнообразным, чем он попал к ним.

О том факте, что религия Гомера не представляет собой последовательного и однородного целого, у нас есть множество свидетельств в виде трудностей, с которыми, как только началась литературная эпоха Греции, столкнулись толкователи; и которые заставляли их иногда

прибегать к аллегории как источнику, иногда, как в случае с Платоном, к порицанию и отречению[1].

Расширенные отношения Бога к человеку.

Я не знаю, было ли это вызвано нашей несколько узкой завистью к функции Священного Писания, или нашим недостатком веры в расширенное Провидение Божье и Его проявления в мире, или реальным несоответствием имеющихся в нашем распоряжении свидетельств, или какой-либо другой причиной, но тот факт, по крайней мере, кажется мне несомненным, что наши методы обращения с гомеровскими поэмами в этом кардинальном отношении были в высшей степени неудовлетворительными. Те, кто находил в Гомере элементы религиозной истины, прибегали к надуманному и весьма экстравагантному предположению, что он почерпнул их у современных ему евреев или из закона Моисея. Более распространенное и популярное мнение[2], возможно, было тем, которое почти или совсем упускало из виду все подобные элементы; тем, которое рассматривало Бессмертных у Гомера как олицетворение сил природы или же возвеличенных людей, а их социальную жизнь, по сути, не более чем как отражение его картины героической жизни, только украшенной позолотой и увеличенный в масштабе, пропорционально большей высоте своей сферы. Сравнительно немногие были склонны признать в гомеровских поэмах остатки реального традиционного знания, пришедшего из эпохи, когда завет Бога с человеком и обещание Мессии еще не нашли прибежища в сокращенных формах иудаизма, но более или менее вошли в обыденное сознание и стали частью наследия человеческой расы[3].

Но, конечно, нет ничего невероятного в предположении, что в поэмах Гомера можно найти такие следы. Каждая зарегистрированная форма общества несет на себе некоторые следы тех, которые ей предшествовали; и в этой в высшей степени примитивной форме, которую Гомер бальзамировал для всех потомков, закон общего разума обязывает нас искать элементы и пережитки, принадлежащие к еще более примитивной. И если мы хотим исследовать в "Илиаде" и "Одиссее" то, что относится к предшествующим нравам и идеям, на каком основании можно считать невероятным, что ни одна часть этих более ранних традиций не была достаточно древней, чтобы нести на себе отпечаток принадлежности к религии, которую Книга Бытия представляет принесенной нашими прародителями из Рая и переданной ими своим непосредственным потомкам в целом? Еврейская хронология, рассматриваемая в связи с вероятной датой Гомера, даже затруднила бы или сделала бы иррациональным исходить из какого-либо другого предположения: и если, как в Септуагинте или иным образом, для роста нашей расы будет отведен большой период, положение в этом случае существенно не изменится. Ибо факты должны оставаться фактами, что форма общества, представленная Гомером, сама по себе во многих отношениях была по существу патриархальной, что она содержит, в вопросах, не связанных с религией, таких, например, как эпизод с Циклопом, четкие следы еще более раннего состояния, еще более значительного в связи с этим именем, и что нет широко обозначенного периода человеческого опыта или формы нравов, которые мы могли бы поместить между великой ветвью человеческой истории в Священном Писании и этой знаменитой гомеровской ветвью, которая из всех литературных сокровищ, по-видимому, является ее старейшим источником. Стоя рядом с патриархальными историями Священного Писания, почему оно не должно нести, да и не может нести, следов религии, в рамках которой жили патриархи?

Огромное долголетие первых поколений человечества в высшей степени способствовало сохранению первозданных традиций. Каждый индивид, вместо того чтобы быть, как сейчас, свидетелем или участником одной или двух передач от отца к сыну, наблюдал бы в десять раз большем количестве или участвовал бы в них. Согласно еврейской хронологии, Ламех, отец Ноя, был зрелого возраста до смерти Адама, а Авраам был зрелого возраста до смерти Ноя. Первоначальные или ранние свидетели, остающиеся до тех пор, пока не будут обжалованы, очевидно, будут сдерживать скорость процесса затемнения и уничтожения.

Давайте предположим, что человек теперь живет всего двадцать лет, а не восемьдесят. Не ускорит ли это разрушение древних традиций? И разве не верно и обратное?

Достаточно доказано из Священного Писания.

Привычка сделала для нас второй натурой считать само собой разумеющейся широкую демаркационную линию между теми, кто живет в пределах Откровения, и остатками человечества. Но Священное Писание, по-видимому, никоим образом не признает такого разделения, пока мы не дойдем до откровения закона Моисеева, который был подобен возведению временного убежища для истин, которые широко распространились по равнине и которым, по-видимому, грозила опасность быть полностью поглощенными массой человеческих изобретений. Но до того, как был посажен этот виноградник, а также за его оградой, оставались остатки, меньшие или большие, знания о Боге; и существовали признанные отношения между Иеговой и человечеством, которые время от времени становились предметом записей и основанием действий, связанных с увещанием, или прощением, или исправлением, или уничтожением отдельных лиц или сообществ.

Последние из этих свидетельств, такие как визит Мудрецов с Востока, не являются самыми примечательными: потому что сначала пленение в Вавилоне, а впоследствии распространение еврейских групп по столь многим частям мира не могло не привести к прямой передаче божественного знания, по крайней мере, в какой-то малой степени. По таким причинам до него было бы много Корнилиев, которые стали первенцами язычников. И все же даже интерес, который, вероятно, привел к таким сообщениям со стороны еврея, должен был иметь свои собственные корни в реликвиях предшествующей традиции, которые свидетельствовали об общей озабоченности человечества грядущим. Но в прежние времена, когда еврейская нация была более концентрированной и, безусловно, малоизвестной, следы внепатриархальных и внеиудейских отношений между Богом и человеком неоспоримы. Они были четко и умело прослежены в популярном трактате рукой епископа Хорсли[4].

Возьмем, к примеру, тот случай крайней порочности, который наиболее серьезно проверяет общее утверждение. Наказанию Содомы и Гоморры за их грехи предшествовало заявление Всевышнего, указывающее на прямую связь с этими виновными городами[5]; и два ангела, посетившие Авраама на равнинах Мамре, 'пришли в Содом вечером'. Руфь Моавитянка была прародительницей нашего Господа через царя Давида. Раав в Иерихоне 'верою', как уверяет нас Апостол, развлекала соглядатаев израильтян. Иов, живший в стране, где практиковалось поклонение солнцу, обладал, как и его друзья, знанием истинного Бога. Мелхиседек, священник из Он, на дочери которого женился Иосиф, и Иофор, тесть Моисея, являются другими заметными примерами. Позже Ниневия, великая ассирийская столица, получила послание пророка Ионы и раскаялась в его проповеди. Здесь учебный орган был поставлен из среды евреев, но Валаам являет нам дар вдохновения, выходящий за их пределы. И снова,

спустя много веков после исчезновения гомеровских нравов и во время плена, мы находим не только знание о Боге, но сны и знамения, ниспосланные ассирийским царям и истолкованные для них пророком Даниилом. Короче говоря, мы имеем смешанный со всем ходом Ветхого Завета поток свидетельств, который показывает частичные остатки знания о Боге, помимо того основного его течения, которое особенно прослеживается для нас в патриархальной и моисеевой историях. И снова, спустя много веков после Гомера, когда все следы примитивных нравов давно исчезли, все еще в "Прометее" Эсхила и в "Поллионе" Вергилия мы находим признаки, хотя я допускаю, что они слабые, того, что небесные лучи даже тогда не 'померкли в свете обычного дня' для языческого мира. Было бы действительно странно, и это в высшей степени странно, если бы летопись, подобная летописи Гомера, имеющая так много сходства с древнейшими обычаями в других местах, не имела ниточки, соединяющей ее с ними в их самой важной части.

Первый вопрос истории.

Общее предположение, что мы можем ожидать найти реликвии библейских традиций в героическую эпоху Греции, хотя и приводит, в случае доказательства, к важным практическим результатам, не зависит даже от веры в эти традиции, поскольку они вписываются в схему богооткровенной истины. Они должны быть признаны фактами на земле, даже теми, кто отрицает, что они имеют небесное происхождение, в том виде, в каком их принимает христианский мир; и непосредственно перед нами стоит вопрос о чистой исторической вероятности. Происхождение человечества от одной пары, отход этой пары от изначальной праведности отделены от нее и скрыты от нее. Мы проследили греческую нацию до истоков и по пути миграции, который, по всей вероятности, привел к тому, что ее предки в какой-то момент или точках оказались в тесных местных отношениях со сценами из самых ранних записей Моисея: настойчивость этого народа равнялась его восприимчивости, а его тесная и нежная связь с прошлым действительно сделала его склонным включать новые материалы в свою религию, но также склонным сохранять их там после их включения.

Если такие традиции существовали и если законы, которыми руководствуются исторические исследования, требуют или побуждают нас предполагать, что предки греков должны были жить в их кругу, то бремя доказательства должно лежать не столько на тех, кто утверждает, что следы их можно найти в самой ранней, то есть гомеровской, форме греческой мифологии, сколько на тех, кто это отрицает. Что стало с этими старыми традициями? Они, должно быть, разложились и исчезли не в результате внезапного процесса, а в результате постепенного накопления испорченных наростов, в которых в конце концов они были погребены настолько полностью, что стали невидимыми и недоступными. Следовательно, должен был быть какой-то период, в течение которого они оставались бы ясно различимыми, хотя и в сочетании с большим количеством испорченной материи. Такой период мог бы стать предметом записей, и если бы таковые существовали, мы, естественно, могли бы ожидать найти их в древнейшем известном произведении древней литературы.

Однако, если поэмы Гомера действительно содержат картину, пусть и искаженную, первобытных религиозных традиций, очевидно, что они представляют собой ценнейшую побочную поддержку Священному Писанию, рассматриваемому как исторический документ. И все же мы не должны позволять желанию получить это преимущество влиять на разум в

исследовании, которое может иметь ценность только в том случае, если оно проводится в соответствии со строжайшими правилами рациональной критики.

Изобретение в сочетании с традицией.

Тогда мы можем, в соответствии с этими правилами, быть готовыми ожидать, что эллинская религия окажется частично сконструированной на основе традиционных знаний. Далее возникает вопрос, из каких других материалов в дополнение было составлено это? Ответ может быть только один; Такие материалы были бы получены путем изобретения. Но изобретение не может творить абсолютно; оно может работать только с тем, что, как оно считает, уже имеется в его распоряжении. В данном случае речь шла просто о том, чем снабдил его опыт человека. Оно было опосредованным или непосредственным: опосредованным, когда грек получал материал из-за границы и воздействовал на него; непосредственным, когда он задумывал его для себя. Этот опыт лежит в двух сферах — сфере внешней природы и сфере жизни. Каждый из них обеспечивал бы для этой цели элементы Власти, Величия, Удовольствия, Красоты, Полезности; и это были бы элементы, подходящие для работы по созданию или развитию системы, которая должна была представлять объекты для его поклонения. Следовательно, мы можем разумно ожидать найти в религии черты, относящиеся по своему происхождению к этим двум областям: во—первых, могущественные силы и привлекательные формы внешней природы; во-вторых, способности и склонности человека и те отношения к своим собратьям, среди которых определяется его судьба и формируется его характер.

Если это так, то в результате, составленном таким образом из традиции, претендующей на раскрытие, и из изобретения, сугубо человеческого, мы должны признать, пока оба класса ингредиентов эффективно сосуществуют, не строго ложную теологию, а истинную теологию фальсифицированную: истинную религию, в которую вошла ложь и в которой она постепенно перекрывает и поглощает первоначальную истину, пока, наконец, процесс не достигнет определенной точки, она полностью не будет скрыта и подавлена противодействующими силами, так что система для практических целей станет ложной религией. один, и оба они могут и должны называться именно так и рассматриваться.

Я признаю, что в моде были очень разные способы представления дела. Иногда те, для кого интерес христианства драгоценен, а иногда из-за безразличия или враждебности к его судьбам, придерживаются мнения, что основа греческой мифологии заложена в обожествлении сил природы. Общепринятыми предположениями были следующие: отправную точку религии героической эпохи следует искать только в фактах окружающего мира, в идеях и опыте человека. Это поклонение природе, обожествление элементарных и других физических сил, было первоначальной и надлежащей основой системы. Что эта система, предположительно самосогласованная, поскольку была основана на заданном принципе, была разрушена вмешательством теогонических революций. Что система, во главе которой стоял Юпитер, была несовершенной реконструкцией схемы божественного правления из фрагментов более ранней религии и что она вытеснила старших богов. Короче говоря, греческая мифология представлена как искаженное издание не первоначальной богооткровенной религии, а поклонения Природе, которое, как, по-видимому, предполагается, было отделено пропастью, которую никогда не измеряли и которую никогда не переходили, от примитивных религиозных традиций нашей расы. Далее, по-видимому, считается, что ошибки и несовершенства языческой религии коренятся только в радикальной неспособности человеческого разума

создать чистое божество; что они представляют собой не порчу древнего и божественного дара, а скорее простую неудачу человека в изобретательской работе. Действительно, нам не нужно удивляться, что он потерпел неудачу в процессе, который, при критическом рассмотрении, может означать не что иное, как простое преувеличение самого себя и собственного опыта[6], и который, должно быть, так склонен становиться позитивной карикатурой.

Основой было не поклонение Природе.

Опять же, декан Придо в своей книге "Связь священной и мирской истории" приводит следующий генезис греческой мифологии. С самого начала, говорит он, среди людей существовало общее представление, основанное на ощущении своей нечистоты, о необходимости посредника с Богом. Поскольку посредник не был явлен ясно, человек выбрал себе посредников и воспринял солнце, луну и звезды как высшие разумные существа, хорошо подходящие для этой цели. Следовательно, мы находим, что Сатурн, Юпитер, Марс, Аполлон, Меркурий, Венера и Диана занимают первое место в политеизме древних: ибо они были их первыми богами[7].

Эта теория не соответствует фактам героической эпохи. Нет никакого ощущения нечистоты, лишавшей людей доступа к Богу; нет четкого или общего мнения о необходимости посредничества; нет даже намека на бога, превосходящего Юпитера и остальных, с которыми они были посредниками от имени человека.

И, опять же, мнение о том, что истоки религии лежат в поклонении Природе, нашло поддержку как у высоких, так и у недавних авторитетов. Выдающийся и образованный доктор Деллингер в своей книге "Heidenthum und Judenthum" говорит, что обожествление Природы, ее сил или конкретных объектов, которые она предлагала чувствам, составляло основу греческой, а также других языческих религий. Идея Бога продолжала оставаться могущественной даже тогда, когда она была затемнена, и божество ощущалось как присутствующее и действующее повсюду в физическом мире. Разрабатывая свое общее правило для каждого мифологического божества в частности, этот автор полагает, что первоначальной формой их существования была форма Природной силы, даже если остатки такой концепции при последующем обращении стали слабыми или незаметными. Таким образом, Юнона, Минерва, Латона, Диана и другие последовательно ссылаются на такое происхождение[8].

Теперь, рассматривая эту гипотезу, я хотел бы спросить, что же тогда стало со старыми теистическими и мессианскими традициями? и как случилось, что они были ампутированы в результате процесса, столь жестокого, что заставили их уйти, даже когда состояние общества оставалось все еще примитивным, без следа после них? Но дальше. Я бы с уверенностью настаивал на том, что обширная картина религии героических эпох, такая, как у Гомера, которая предназначена исключительно для этой цели и носит характер факта, не может быть приведена в соответствие с гипотезой, которая отсылает ее к такому источнику. Доказательство этого утверждения должно зависеть главным образом от исследования, которое мы должны провести в деталях: но я стремлюсь сразу же привлечь к нему внимание и кратко остановиться на некоторых основаниях, на которых оно основывается, поскольку оно может быть продемонстрировано доказательствами, отличными от теории. С другой стороны,

когда я продолжу дальше, свидетельства и теория неизбежно будут смешаны воедино; и несогласие с определенным способом прослеживания связи между традиционными и изобретательскими элементами системы может неожиданно привести читателя к выводу, что таких отчетливых традиционных элементов обнаружено не было, но что все или почти все было чистой выдумкой. Итак, я говорю, что в теомифологии Гомера есть многое, чего, если бы это была система, основанная на басне, не могло бы там появиться. Он стоит перед нами, как одна из наших старых церквей, с различными частями своей структуры в разных архитектурных стилях, каждый из которых говорит сам за себя и которые, как мы знаем, принадлежат к нескольким эпохам в истории искусства, когда их характерные сочетания были соответственно в моде.

И система не является только изобретением.

Хотя, с одной стороны, в нем есть божества, такие как Латона, вообще без каких-либо атрибутов, с другой стороны, мы находим в нем и богов, и богинь с набором таких атрибутов и функций, которые не имеют общего звена, с помощью которого изобретение могло бы связать их вместе. Они также таковы, что приводят к перекрестным разделениям и противоположным целям, которых греческая сила воображения и греческая любовь к симметрии в равной степени избегали бы. Как изобретение могло сделать Палладу богиней мира и его промышленности, мудрости и войны одновременно? Его целью, очевидно, было бы олицетворение атрибутов; и связывать даже различные, гораздо менее конфликтующие атрибуты с одним и тем же божеством означало бы просто смешивать их. Как же опять-таки могло это сочетаться в Аполлоне, который точно так же обращает русла рек своей мощью, со служением разрушения, музыкой, поэзией, пророчеством, стрельбой из лука и медициной? Опять же, если он бог медицины, то почему у нас есть Пейон? если поэзии, то почему у нас есть Музы? Если Минерва (как она есть) богиня войны, то почему у нас есть Марс? если это работа Мастера, то почему у нас есть еще и Вулкан? если из благоразумия и проницательности, и даже мастерства^[9], почему Меркурий?

И снова, теория заключается в том, что главные персонажи мифологии являются представителями великих сил физической вселенной. Поэтому я спрашиваю, как случилось, что в гомеровской, или, как мы можем это назвать, примитивной форме системы, эти великие силы вселенной по большей части очень нечетко и частично персонифицированы, тогда как мы видим в яркой жизни и постоянном движении другой набор фигур, имеющих либо неясное, либо частичное отношение, либо вообще не имеющих никакого отношения к этим силам? Такое состояние доказательств, несомненно, затрагивает самый корень гипотезы, которую мы рассматриваем: но это состояние доказательств, которые мы действительно находим перед собой. Возьмем, к примеру, Время, Океан, Землю, Солнце, Луну, Звезды, Воздух; все эти первичные природные объекты и действующие лица либо вообще не персонифицированы у Гомера, либо персонифицированы настолько нечетко и безмолвно, что являются простыми зоофитами его сверхъестественного мира, великолепная жизнь и блистательное движение которого поддерживаются отдельным набором персонажей. Из этих более эффективных агентов некоторые таковы, что их невозможно рационально отнести к простым олицетворениям идей; в то время как другие явно представляют собой господ, а не существ, производных от тех сил или областей природы, с которыми они находятся в особых отношениях. Например, нельзя

разумно сказать, что гомеровский Юпитер является простым олицетворением воздуха, которым он правит, или гомеровского морского Нептуна, или гомеровского Адоней (или Помощников) нижнего мира. Ибо на первую из этих трех возложено множество функций, не имеющих никакого отношения к воздуху. Как, например, когда он дарует быстроту ног Энею на горе Ида, чтобы тот мог спастись от преследования Ахилла[10]. Во втором случае есть соперничающая фигура, а именно, Нерей, который, насколько нам известно, никогда не покидает моря, который является отцом Морских нимф и который, очевидно, соответствует условиям игры на море гораздо лучше, чем Нептун; Нептун, который выступил на поле битвы в Трое и который вместе с Аполлоном сам построил стены Илиона. Помимо всего этого, море, к которому принадлежит Нептун, само по себе не является одной из великих стихийных сил Вселенной, но происходит, подобно рекам, родникам и колодцам, от Отца Океана, который действительно боится удара молнии Юпитера, но не обязан присутствовать даже в великом ордене Олимпа[11]. Что касается Адоней, то он вряд ли может олицетворять потусторонний мир, потому что у Гомера он не представляет и не управляет им, а имеет дело только с той его частью, которая населена душами умерших людей. Ибо так же глубоко под его царством, как Земля под Небом, лежит мрачный Тартар Гомера, населенный *κρόνος* и его Титанами. С другой стороны, мы также не знаем, были ли его власти Елисейские поля Запада. Стихийные силы у Гомера, хотя и не полностью, но почти полностью, являются чем-то внешним по отношению к его великой олимпийской системе.

Таким образом, не предвосхищая того или иного конкретного результата исследования способа и пропорций сочетания традиционных и изобретательских элементов в поэмах Гомера, можно смело отрицать, что его картина сверхъестественного мира могла быть составлена с помощью материалов, полученных исключительно путем изобретения из источников природы и опыта.

Традиционное происхождение жертвоприношения.

И действительно, есть одна особенность, в отношении которой будет принято общее решение, а именно, что греческая мифологическая система была обязана, по крайней мере, примитивной традиции, если не прямому повелению; я имею в виду институт жертвоприношения. Вряд ли можно предположить, что это была оригинальная концепция в каждой стране; и это отчетливо указывает нам на один общий источник. Жертвоприношение было, по словам доктора Деллингера[12], наследием, которое перешло к грекам с незапамятных времен до разделения народов. Без сомнения, передача ритуала, зависящая от внешних действий, более легка, чем передача идей. Но тот факт, что передача чего-либо имела место, доказывает, что для этого существовал канал, открытый и непрерывный: и обстоятельства могли быть таковы, что позволяли передавать по нему идеи вместе с институтами.

Нет необходимости приводить какие-либо подробности с другой стороны, чтобы показать, что большей частью своих сверхъестественных механизмов Гомер был обязан изобретениям, будь то его собственным или поколений или наций, которые предшествовали ему. Если бы его система была чисто традиционной в своей основе, если бы она только разбивала на множество лучей целостный свет единого Бога, она не представила бы нам такого божества, как Юнона, у которой совершенно нет прототипа, ни абстрактного, ни личного, в примитивной системе, и не было бы таких простых отражений человеческих страстей, какими являются Марс и Венера, не говоря уже о тех крупных дополнениях, которые мы должны рассматривать как относящиеся не столько к основе и общим очертаниям системы, сколько к более поздним стадиям ее развития.

Давайте теперь попытаемся исследовать, какие ментальные, моральные и физические влияния, вероятно, в древние времена придавали форму и направление тому процессу изменения, которому должны были подвергнуться примитивные религиозные идеи, когда они были выведены за пределы Откровения и знания Священных записей.

Этот закон упадка мы можем исследовать, сначала в идеале, в соответствии с влияниями, которые, вероятно, влияют на ход мысли в отношении религии: а затем применительно к тому, что является специфически греческим, набросав в общих чертах фактический способ обращения с имеющимся материалом, который привел к созданию гомеровской или олимпийской системы. Первое относится к метафизическому генезису системы, второе - к ее историческому формированию.

Тенденция первобытной религии к упадку.

До тех пор, пока Священные Записи или Свет, который их давал, оставались в пределах досягаемости, существовали особые средства, либо действующие, либо, по крайней мере, доступные, которые, насколько расширялся их диапазон, служили для проверки ошибок, будь то практических или умозрительных, и устранения неопределенности, подобно тому, как солнечные часы проверяют или корректируют часы. Но ручей темнел все больше и больше по мере удаления от истока. Языческая религия могла похвастаться своими нерушимыми традициями; как и некоторые формы христианства, и как правительство Франции до 1789 года. Но его непрерывный ход на самом деле был непрерывным отклонением от линии истины; и хвастаться равномерностью его движения означало, в сущности, хвастаться мертвостью совести человечества, у которого не хватало добродетели даже для того, чтобы временными упреками потревожить прогрессирующее вырождение. В более поздние времена языческая система имела три аспекта: одно дело для простых людей, другое - для государственных деятелей и третье - для философов. Но во времена Гомера это не подвергалось ни критике, ни анализу: человеческое самосознание едва пробудилось; интроспекция еще не начала свою работу. Воображение и привязанность постоянно использовали свою неиссякаемую энергию для расширения и развития системы сверхъестественного бытия и действия. Как бы обильно ни содержался в нем элемент вымысла, нет, лжи, все же для масс человечества это все еще было субъективной правдой^[13].

Все было движением вперед. У человека, так сказать, не было времени спросить себя, ложь ли это? или даже, к чему это ведет? Его душа в те дни младенчества никогда не подвергала сомнению, всегда верила. Логическая непоследовательность, даже моральный солицизм, не отталкивали его и не ослабляли пыл его энергии в созидательной работе: созидании искусства, созидании людей, созидании государства, созидании религии. Это то, что мы видим в пылающем жаре на протяжении всех поэм Гомера, и это, возможно, главный ключ к их наивысшему интересу. Они показывают нам в провинции, которую мы сейчас рассматриваем, героев, зарабатывающих право на олимпийскую жизнь, немую природу, повсюду приспособляющуюся к схеме сверхъестественных воплощений, и религию, связанную с человеческим воображением так же тесно, как впоследствии Магомет, связанный узами брака с мечом. Повсюду мы видим то, что правильно называть мифом, в процессе формирования. Ранняя мифология - это простой результат работы человеческого разума в духе веры или легковерия над материалом, предложенным ему предшествующей традицией, физической вселенной, действиями разума и жизненным опытом.

Ниже мы можем проследить порочный ряд, по которому, вероятно, можно было бы провести мысль в отношении теории религии.

Если мы начнем с истинной и чистой идеи Бога, то это идея Существа, бесконечного по силе и интеллекту и, хотя совершенно благого, все же доброго благодаря неизменному внутреннему определению характера, а не по принуждению внешнего закона.

Такова была отправная точка, с которой человеческий разум должен был начать свой путь религиозных верований или спекуляций. Но субъективное сохранение первоначальной формы изображения в ее четкости зависело, конечно, от состояния наблюдающего органа; а здоровье этого органа, опять же, зависело от здоровья существа, которому оно принадлежало. Следовательно, мы должны заглянуть в природу человека, чтобы знать, что бы человек подумал о природе Бога.

Нисходящий путь идеи Бога.

Итак, человек, жертва порочных страстей, хотя и хранит глубоко укоренившееся в себе свидетельство внешнего и объективного закона добра, в котором он нуждается, чтобы развить ту способность, которая у него есть к добру, и подчинить противодействующие и бунтующие элементы, тем не менее, находится преимущественно под влиянием этих последних. Следовательно, в отсутствие особого Божественного обеспечения для лечения его внутренней болезни, хотя и совесть, и промысл Провидения подсказывают ему закон добра извне, все же ощущение любого внутреннего закона добра в нем самом становится с течением времени все более и более тусклым и неэффективным.

Таким образом, когда он размышляет о своих собственных представлениях об образе Божества, картина, которую он рисует, сначала терпит неудачу в том, в чем он сам наиболее слаб. Итак, восприятие простой силы зависит от интеллекта и чувств: и поскольку ни интеллект, ни чувства не получили через грех той же абсолютно смертельной раны, которая нанесла его духовному существу, он, следовательно, все еще может с ясностью понимать идею и применение силы, как ментальной, так и физической. Соответственно, Божество для него сверхъестественно наделено разумом и силой. Но как ему было поддерживать моральные элементы божественного идеала за счет собственных ресурсов? Принудительная доброта, доброта по внешнему закону, доброта, зависящая от ответственности, по природе дела была неприменима к Божеству как таковому: в то время как о доброте по внутреннему закону он потерял всякое ясное представление и не мог дать того, чего не получил.

Конечно, это не означает, что это была сознательная операция. Действительно, редко, в периоды размышлений и критических ситуаций, случается так, что человек может вести журнал ветра, погоды и прогресса для разума или сказать, с какой стороны небес исходили штормы, которые толкают их своим курсом.

Но благодаря этому реальному, хотя и бессознательному процессу доброта вскоре исчезла бы из его представления о Божестве, в то время как высокая сила и интеллект могли бы остаться. И поэтому не будет ничего странного, если мы обнаружим, что божества Гомера, обладающие силой, выходящей за рамки их способности руководить моралью, по большей части, если рассматривать их личное поведение, находятся на более низком уровне, чем его герои.

Следовательно, когда эти последние обвиняют, что нередко случается с ними, богов в последствиях и даже в некоторой степени в фактах их собственной вины или безрассудства, поступок не так уж полностью нелогичен, как мы могли бы предположить на первый взгляд. Ибо эта великая концепция всеблагого и премудрого Существа претерпела жалкую трансмутацию, все больше и больше приближая ее к форме злой силы. Отсюда, возможно, и то, что мы находим эти упреки Божеству в устах даже Менелая, одного из самых благородных и чистых персонажей среди героев Гомера^[14].

Опять же, эта деградация божественной идеи была существенно связана с разделением ее на множество частей в соответствии с системой политеизма. Эта система сразу же низвела все атрибуты с их высшего совершенства на ступени иерархии: установила конечные и несовершенные отношения вместо совершенных и бесконечных; внесла в небесную атмосферу земной элемент. Распад Единства Бога подготовил путь к распаду нескольких Его атрибутов, и особенно к ослаблению и стиранию тех из них, которые человек в основном утратил способность постигать.

Когда однажды мы заменили абсолют тем, что находится в степени, а совершенное - тем, что несовершенно, мы привнесли божественный элемент в сознание человека: разделяющий барьер разрушен, и с тех пор, без всякого сознания неоправданной вольности, мы незаметно формируем его так, как нам заблагорассудится. Каждое искажение, когда оно занимает свое место в системе популярных идей, укрепляется действием новых сил, сверх тех, которые, даже если они сами по себе, были достаточны для его порождения: ибо классы, которые управляли механизмом как жреческой касты, так и гражданского правительства, нашли свое оправдание в накоплении басен, достигающих огромной массы. Каждое новое дополнение встречало радушный прием; но горе тому, кто, поколебав популярное мнение о какой-либо одной статье, ставил под угрозу сами основы целого.

Таков, хотя и слабый и грубый, набросок того, что можно назвать *логическим обоснованием*, или законом причины и следствия, применимым к объяснению прогрессирующего и, в конце концов, тотального разложения первобытной религии.

Побуждения к поклонению природе.

Мы можем также попытаться проследить мотивы, которые могли бы определять нисходящее движение человеческого разума в направлении, частично или полностью, в зависимости от обстоятельств, того, что называется поклонением Природе.

На одной стороне лежало утверждение, высказанное с самого начала — Бог есть. С другой стороны, возник вопрос — где Он? Чувствовалось, что в целом Его не было в человеке, хотя в человеке было то, что было от Него. Было очевидно искать Его в могущественных силах и в возвышенных объектах Природы, которые, хотя (так можно было бы подумать) и не раскрывали Его полностью, все же не раскрывали ничего, что не было бы достойно принадлежать Ему. Вот зародыш поклонения Природе. Следовательно, мы находим, что Аристотель в период, когда мысль была столь же острой, обдуманной и утонченной, заявлял, что нет никаких сомнений в том, что небесные тела гораздо более божественны, чем человек^[15].

Теперь этот зародыш не мог быть единственным. Ход мыслей и рассуждений, по существу схожих, привел бы, в зависимости от различий умов и обстоятельств, к тому, что один поместил бы Бога в одну природную сферу или средство, а другой - в другую. Не было никакого

повелевающего принципа ни для ограничения, ни для согласования этих вариаций; таким образом, та же самая причина, которая привнесла божество в природные объекты, также имела тенденцию демонстрировать множество богов вместо одного.

Таков был путь, по которому человек мог пройти путь от теизма к поклонению Природе. Но другие пути, начинающиеся с других точек, привели бы к той же проблеме.

Предположим теперь случай разума, полностью лишённого предания о Боге. Для такого ума обширные и властные, но обычно регулируемые силы, а также прекрасные и благородные формы природы сами по себе наводили бы на мысль о высшей силе; но, опять же, не об одном только высшей силе, а о многих. Таким образом, одни люди строили вверх, в то время как другие, так сказать, строили вниз, и они встречались на пути.

И, опять же, третья операция не могла не помочь этим двум первым и не сочетаться с их результатами. Ибо у человеческого интеллекта без посторонней помощи, по-видимому, не хватило *выносливости*, чтобы нести, так сказать, тяжесть трансцендентной идеи единого Бога, Бога, бесконечного в могуществе, мудрости и любви. Опять же, это было ужасно и тяжело, потому что это было так далеко от человека и от его действительного состояния. Поэтому он как бы облегчил идею, разделив ее из одной во многие; и он приблизил ее к себе, к своим симпатиям, очеловечив ее форму и атрибуты. Этим процессом он со временем действительно уничтожил свое благоговение, но он также обманул свои страхи и создал для себя объекты, вызывающие не столько ужас, сколько знакомые ассоциации.

Еще раз; я думаю, можно показать, что своего рода естественная необходимость побудила человека называть реальные силы, которые он видел и чувствовал вокруг себя, не посредством обобщения абстрактными именами, а превращая их в личности.

Таким легким и почти неизбежным в соответствии с законами разума был путь к поклонению Природе. Путь, который привел к более глубокому разложению Страстопоклонничества, уже прослежен.

Прогрессирующее ухудшение.

Таким образом, в полном соответствии с тем, что предшествовало, когда языческая система достигнет своего преклонного возраста, мы обнаружим, что она настолько полностью лишена всех черт первоначальной красоты, величия и добродетели, что мы сможем читать разрушительную философию и поэзию атеистических школ, и Лукреция в частности, без сильного чувства ужаса, которое они сами по себе способны вызывать.

Мильтон в Первой книге "Потерянного рая" трактует языческих богов как являющихся под новыми именами многими падшими ангелами, которые вместе с сатаной восстали и вместе с ним были изгнаны с небес, так что языческий мир с самого начала просто

"дьяволы, которым следует поклоняться вместо божеств".

Независимо от того, оправдано это чувство поэтически или нет (а я, со своей стороны, не могу не думать, что оно было слишком сильно связано с холодной и приниженной формой христианской доктрины), оно не является исторически обоснованным. Мы должны проводить широкое различие между этим утверждением о том, что языческая религия была изначальной ложью, и заявлением святого Павла: "Я говорю, что вещи, которые язычники приносят в жертву,

они приносят в жертву дьяволам, а не Богу"[16]. ' К тому же классу, что и слова Апостола, принадлежат, как я понимаю, эти (и другие) предложения святого Августина[17]; *non sunt dii, maligni sunt spiritus, quibus etherna tua felicitas poena est.... Proinde si ad beatam pervenire desideras civitatem, evita dæmonum societatem*. Ибо эти ужасные описания относятся не к младенчеству, а к дряхлости язычества. Разница между ними была такой же, как разница между младенцем на руках и седым грешником на пороге смерти: и в то время как одно изображение вкратце отделяет человека от Бога, другое лишь показывает, какое ужасающее расстояние он постепенно преодолел. По мере того как шло время, и *эйдолы* последующих поколений громоздились одно на другое, истинно теистический элемент в языческой мифологии становился все более и более скрытым и подавлялся, пока, наконец, его связь со злом не стала настолько укоренившейся и основательной, что образы, которые гражданин или матрона римской империи представляли перед умом как образы богов, не имели заметного сходства с их божественным оригиналом, но все более и более полно соответствовали той темной стороне нашей натуры, к которой мы доступны и, в конце концов, можем принять подобие божественного начала. злой человек.

Но критическая ошибка, которую мы, по-видимому, совершили, может быть описана следующим образом; мы перенесли на гомеровский период моральный и мифологический характер системы, такой, какой, как мы находим, она была развита в более поздней Греции и Риме: забыв о долгом и неясном промежутке, отделяющем гомеровскую религию почти от всех последующих представлений, и не оценив должным образом название поэм, чтобы говорить с почти исключительным авторитетом об их собственной изолированной эпохе.

Язычество в его упадке.

Далее, разумно помнить, что некоторые из мощных изменений, которые в последующие века повлияли на форму и содержание этой замечательной мифологии, не начали действовать во времена Гомера. Этими альтернативами были спекулятивная мысль и политические интересы. Философия, всегда опасная для популярной религии Греции в дни ее зрелости и расцвета, стала ее союзницей в период ее упадка, когда ее первоначальная жизнеспособность полностью иссякла, и когда *Vexilla Regis*, распространившаяся по всей Римской империи, заставила ее искать убежища в норах и углах. Затем человеческий ум был призван восстановить пошатнувшуюся ткань; извиниться за то, что было расточительным, придумать причины для того, что было лишено смысла, выстроить отношения между порочной мифологией и моральным правительством мира. Даже у этой коррумпированной и порочной системы была, так сказать, своя эпоха покаяния на смертном одре.

Услуги, оказанные таким образом философами, были запоздалыми и неэффективными; но именно гражданская власть все это время была величайшим хранителем классической мифологии. Оно чувствовало, что заинтересовано в том, чтобы окружать общественную власть большим почтением, чем может предложить этот мир: командующий интерес, от преследования которого ему не позволяли отказываться его потребности. Все, что оказывало влияние на подчинение и порабощение народного разума, отвечало своей цели, по мнению гражданского магистрата. Следовательно, его разнообразные привнесения в религию, каждое из которых последовательно приносилось по этой чисто субъективной и временной причине, уводили ее все дальше и дальше от основы истины. Каждая история, которую он добавлял к зданию, делала его падение все более уверенным и ужасным. *Numerosa parabat excelsæ turris*

tabulata. Но во времена Гомера не осталось и следа использования религии правительствами как средства явного навязывания своим подданным.

Точно так же у Гомера нет никаких признаков того, что начались сознательные размышления на эти темы. Действительно, о такого рода мышлении, которое предполагает ясное ментальное самосознание, мы, возможно, можем сказать, что первое начало, по крайней мере для Европы и Запада, отмечено очень любопытным сравнением в "Илиаде"[18]-

ὥς δ' ὅτ' ἂν αἴξῃ νόος ἀνέρος κ.т.λ.

Итак, Гомер просто и добросовестно излагал религию своего времени в тех формах поэзии, с которыми все религии имеют обоснованное сходство: ибо воображение, являющееся источником поэтических форм, также является подлинной, хотя и расплывчатой картиной того мира, который религия осознает через Веру в свою основу, "суть ожидаемого, очевидность невидимого"[19].'

И, действительно, у него не было другой формы, в которой он мог бы выразить свою душу. То, что мы называем изобретением греков, воздействовавшим на предмет религии, на самом деле было голосом человеческой природы, самым простым образом выражавшим ее представление о великих объектах и силах, среди которых выпал ее жребий. Хорошо сказал профессор М. Мюллер в талантливом эссе[20], посвященном "Сравнительной мифологии", что 'абстрактная речь сложнее, чем полнота сочувствия поэта природе'. Таким образом, дело было не столько в том, что поэзия узурпировала место религии, сколько в том, что их соответствующие функции по необходимости привели их к общей почве и общей форме действий. Гомер видел, слышал или осязал действие солнца, луны, звезд, атмосферы, ветров, моря, рек, фонтанов, почвы; и он знал о семейных привязанностях, о властных силах, об искусстве врачевания, о даре и мастерстве механического конструирования. Действие в каждом из этих департаментов не могло не быть отнесено к власти. Как должна была выражаться эта власть?

О подражании у Гомера.

По крайней мере, для греческого ума, менее утонченного, как заметил Аристотель, чем восточный, было более естественно иметь дело с личностями, чем с метафизическими абстракциями. Ментальной привычке героической эпохи было чуждо постигать абстрактные сущности; поскольку это все еще остается трудным, возможно, более трудным, чем, как мы предполагаем, из-за слабости наших ментальных процессов, для мужчин нашего собственного поколения. Даже сейчас, в преклонный возраст мира, у нас есть много признаков этой естественной трудности, которая раньше была своего рода невозможностью. Особенно у нас есть тот, который побуждает все сообщества, и прежде всего их наименее образованные классы, применять личные местоимения *он* или *она* к огромному множеству неодушевленных предметов, как природных, так и продуктов человеческого мастерства и труда. Эти объекты, как правило, находятся в определенном отношении к действию: они либо совершают, либо страдают, либо содержат.

Таким образом, если силы Природы не могли быть выражены или, по крайней мере, не могли быть поняты как абстракции, выразить их как личности было единственным способом, открытым поэту. Следовать этому методу не составляло труда: потребовались бы огромные усилия, чтобы принять любой другой. Насколько спонтанным был импульс, который, таким образом, породил мифологическую систему, мы можем видеть из этого, что он не только олицетворялся в тех случаях, когда действующее лицо было замечено, но его источник был скрыт от глаз, но он также очень далеко продвинулся в направлении персонификации даже в тех случаях, когда люди владели неодушевленными инструментами, и где, поскольку источник феномена был воспринят, не было необходимости облекать его в отдельную жизненную силу. Отсюда та обильная живительная сила, которую Гомер, подобно наводнению, излил в свои стихи. Отсюда его горькая стрела (πικρὸς), его дартс, жаждущих человеческой крови (χρόος λιλαιόμενα ἄσσι), свою землю, смеясь в сиянии сверкающих доспехах (γέλασσε πᾶσα δὲ περὶ χθὺν χαλκοῦ ὑπὸ στερροπῆς). Отсюда снова его свободное использование чувственных образов для иллюстрации метафизических идей: например, его черное облако горя, его черная боль, его фиолетовая смерть[21]. Отсюда этот необычайно красивый отрывок о плаче бессмертных коней Ахилла по Патроклу[22]. Отсюда также и то, что он без колебаний переносит образы, почерпнутые из сферы одного чувства, в область другого, - операция, которую более поздние поэты сочли столь трудной и опасной. У него есть железный звон[23], наглый голос[24], наглый или железный рай[25], воющий или кричащий огонь, пламя плача[26]. Следовательно, используя систему фигур, возможно, более смелую, чем использовала любая другая поэтесса, он наделяет произведения высокого искусства в металле атрибутами жизни и движения. Эта смелая система достигает своего апогея в спутниках-девицах[27] из золота, которые поддерживают хромающую походку Вулкана; в металлических собаках, охраняющих дворец Алкиноя; в гибких руках Ахилла, которые не только не давят на него, но сами поднимают его с земли; и в оживших кораблях феаков, которые поддерживают хромающую походку Вулкана. инстинкт учит их преодолевать море на скорости и самостоятельно прокладывать курс к пунктам назначения[28]. Со всех сторон мы видим избыток жизни, формирующий и даже заставляющий прокладывать для себя новые каналы: и, таким образом, нам становится легче постичь важную истину о том, что, когда он подражает, он просто использует то, что было для него самым простым и эффективным способом описания. Повсюду он осуществляет двойной процесс действия и противодействия: с одной стороны, низводит Божество до чувственных форм; с другой, украшает и возвышает человечество и неживую природу всеми божественными дарами.

Природа мифов Гомера.

Таким образом, Гомер полон мифической материи. Но слово *миф*, которое в недавних спорах употребляется так часто, можно рассматривать в любом из двух основных аспектов.

В одном из них это означает историю, которая не совпадает с датой фактов, которые она намеревается изложить, но на самом деле является их повторением, которое приукрашивает свой предмет и преувеличивает *ad libitum* в соответствии с условиями мышления и чувств, возникшими в промежутке.

В другом из этих значений это аллегория, которая просто потеряла свой аналог: она была правдой, но из-за отделения от того, что связывало ее с фактом, она стала неправдой: будучи теперь по необходимости рассмотренной, если вообще рассматривалась, как субстанциональное существование, она превратилась в басню и отличается от чистой басни

только тем, что когда-то указывала на истины, современные ей самой, хотя, вероятно, истины, лежащие в области, отличной от ее собственной.

Именно в этом последнем смысле термин "миф" в основном и наиболее законно применим к религиозной системе гомеровских поэм; но они также, вероятно, могут содержать больше или меньше мифического элемента в первом смысле.

Мы, получив знания о раннем происхождении и распространении человечества и о примитивной религии из источников, отличных от тех, которые открыты Гомеру, найдем в этих знаниях утраченный аналог значительной части гомеровских мифов.

Теологические и мессианские традиции, которые мы находим записанными в Священном Писании, при сравнении с гомеровской теогонией обнаружат, что они соответствуют большой и важной ее части; и, более того, с той ее частью, которая в самих поэмах несет в себе множество отличительных черт, которые нельзя объяснить иначе, как открытием этого соответствия. Следовательно, доказательство значения этой части гомеровской системы подобно тому, которое получается, когда, приложив новый ключ к какому-нибудь замку, который мы не смогли открыть, мы обнаруживаем, что он подходит к защелкам и отодвигает засов.

В своем ученом и проникательном эссе[29] по сравнительной мифологии профессор Макс Мюллер берется проиллюстрировать доктрину, которая представляется полной противоположностью "Прошлому, которого никогда не было настоящим" мистера Гроте. Если я правильно его понимаю, когда-то было настоящее для каждой части предполагаемого прошлого[30]: таким образом, посредством ссылки на восточные источники природа этого настоящего и первоначального непротиворечивого значения того, что впоследствии, став непонятным, справедливо называется мифом, во многих случаях была раскрыта и еще может быть раскрыта во многих других. Первоначально олицетворявшие идеи и силы природы, языческие боги никогда не представляли демонов или злых духов[31] и были "масками без действующего лица", "именами без существа", в то время как их реальность, заключающаяся в их связи с фактами вселенной, со временем поблекла и ускользнула от восприятия. Мифы Вед все еще находятся в стадии развития: Гесиод и Гомер тоже принадлежат к "поздним грекам", и не только Теогония Гесиода является "искаженной карикатурой", но и поэзия Гомера[32] в значительной степени основана на мифах, полностью сформировавшихся и находящихся в стадии упадка, то есть давно оторванных от соответствующие им божества.

Я не сомневаюсь, что у всякой мифологии при ее возникновении были и оболочка, и сущность: и что тенденция этих двух к разделению, которую мы видим даже под влиянием богооткровенной религии, должна была действовать с гораздо большей силой там, где обычно, по крайней мере, человек был отброшен назад, без какой-либо другой помощи, к своему разуму и своей совести, окруженный, как они были, так и остаются всемогущими врагами.

Но тогда, как мне кажется, мы должны предвидеть большие изменения в самой оболочке. Он не сохранит, будучи пустым, идентичность формы, которая потеряла поддержку, которую имела изнутри, когда была заполнена. Напротив, оно станет непохожим на свое первоначальное "я", а также на свой архетип или субстанцию, так что, вероятно, большая его часть навсегда останется без ключа.

С другой стороны, поскольку в мире уже существовала истинная религия, когда на ней начала собираться и покрываться коркой ложная, должен возникнуть уже поставленный вопрос: что,

согласно представленной нам теории, стало с этой истинной религией? Оно не исчезло за один день: не было преднамеренного отказа от него посредством единичных или специфических действий, не проводилось резкой границы между ним и ложью; но человеческий элемент постепенно все больше и больше приносился в божественное, действуя путем постоянного и последовательного распада первоначальных идей. Если это так, то, по-видимому, нет ничего необоснованного в предположении, что их следы могут долго оставаться заметными в фальсифицированной системе, даже если только черты человека различимы в маске шута.

Без сомнения, было бы неразумно искать такие следы у Гомера, если бы он действительно был поздним греком в популярном смысле этого термина, чего, вероятно, профессор М. Мюллер не имеет в виду; греком, имеющим дело с мифологической системой, которой его нация уже пользовалась, из которой ушло творческое начало и которая находилась на пути от зрелости к упадку. Я далек от того, чтобы утверждать, что у Гомера нет мифов, в которых первоначальный и внутренний смысл перестал быть различимым; но я попытаюсь показать, что обратное можно уверенно утверждать и полностью показать в отношении большей части его мифологии, и что мы видим в нем две системы, обе живые, находящиеся в столкновении и трении, хотя и с очень неравными силами, одна по отношению к другой; первая - система традиционной истины, а вторая - изобретательного подражания природе, как материальной, так и невидимой. И, конечно, очень поразительно, что, за одним или двумя очень незначительными исключениями, все те древние басни, которые профессор Мюллер рассматривает как ставшие непонятными без ключа Вед, и которые он объясняет с его помощью, являются баснями, неизвестными Гомеру и взятыми из гораздо более поздних источников.

Этапы нисходящего процесса.

Таким образом, общая точка зрения, которая будет изложена на этих страницах гомеровской теомифологии, такова: ее основу нельзя найти ни в каком простом человеческом инстинкте, постепенно возводящем ее из земли, ни в уже сформировавшейся системе любого другого народа древности; но что ее истинная точка зарождения лежит в древних теистических и мессианских традициях, которые, как мы знаем, существовали у патриархов и которые их родственники и современники, должно быть, несли с собой, когда рассеивались, хотя их первоначальная теплота и жизнеспособность не могла не перейти в русло других религий. постепенный отток с постепенным увеличением расстояния от их источника. Выйти за пределы досягаемости лучей, исходящих из этого источника, означало сделать первый решающий шаг от религии к мифологии.

Таким образом, к этой божественной традиции в огромном количестве были добавлены элементы чисто человеческого измышления, которые, вторгаясь сами, не могли не вытеснить более высокие и предшествующие части религии. Но божественная традиция, поскольку она была божественной, не допускала накопления человеческого материала, пока она сама не была изменена. Еще до того, как люди смогли добавить, было необходимо, чтобы они отняли. Это ослабление и абстрагирование элементов божественной традиции можно назвать дезинтеграцией.

Еще до времен Гомера это уже вызвало большой хаос. Его первые шаги, насколько генезис мифологии проливает на них свет, по-видимому, были следующими: объективно - фундаментальное искажение идеи Бога; который вместо Всемогущей мудрости и святости теперь в основном представлял в больших масштабах, в личном характере, союз аппетита и

власти; субъективно - первичная идея религии была полностью утрачена. Адам, говорит лорд Бэкон, не был удовлетворен всеобщим повиновением Божественной Воле в качестве своего правила действий, но хотел иметь другой стандарт. Это преступление, хотя и не преувеличенное до отвратительности человеческой порочности в ее более поздних формах, представлено без смягчения в принципах действия, распространенных в героическую эпоху. В человеческой жизни, как она там представлена, есть много благородного и достойного восхищения; но нигде это не жизнь простого послушания Богу.

Этот распад первобытных традиций образует вторую стадию, негативную, в процессе, который породил гомеровскую теомифологию.

Когда божественная идея, а также идея отношений между человеком и его Создателем когда-то были коренным образом изменены, теперь появилось место для неограниченного внедрения в религию того, что было чисто человеческим. Вместо того, чтобы человек был сформирован по образу Божьему, Бог был сформирован по образу человека. Древние традиции были созданы для того, чтобы каждая из них приняла отдельную индивидуальную форму; и эти формы были сформированы путем увеличения и модификации процессов по образцу, предоставленному человеческой природой.

Опять же, поскольку человек существует не в одиночку, а в семье, поэтому *связь* с семьей была введена как основа божественного порядка. Основываясь на этимологии этого слова, мы можем назвать это божественной Экономией гомеровской религии.

Но как в случае с человеком, так и в сверхъестественном мире, в котором теперь мощно отразился его собственный гений, сами семьи, когда они умножались, нуждались в политическом порядке; и поэтому среди богов также образуются Государство и правление, божественная политика. Человеческая забота, по странной инверсии, создает родительское обеспечение для благого правления тех божеств, которых она вызвала к жизни.

Размножение, для которого среди людей были созданы физические условия, происходит также внутри мифологического круга, по законам его разумной природы. Ряды Бессмертных заполнены личностями, рожденными метафизически. Эти личности представляют собой конкретные формы, приданные абстрактным идеям, или, другими словами, почти то же самое, личные способы существования, присвоенные силам, которые человек видел как бы живыми и действующими во вселенной, физической или разумной, вокруг него. Но и здесь следует соблюдать различие. Иногда божество ставилось выше природной силы как ее правитель и контролер: иногда оно просто обозначало саму силу, приведенную в действие. Первый способ обычно указывает на традицию; второй всегда на изобретение.

И, наконец, когда таким образом был сконструирован сверхъестественный *κοσμος* или порядок, принципы сродства между ним и нижестоящим порядком проявили взаимно притягательную силу. Боги все больше и больше очеловечивались, человек все больше и больше облакался в божество: божество делалось дешевым и обычным среди людей, а расстояние от земли до небес преодолевалось различными способами. Этими средствами были главным образом: во-первых, перевод людей в общество бессмертных; во-вторых, введение промежуточных рас; и, в-третьих, и это самое главное, обожествление героев.

В соответствии с этим общим взглядом возникает другой вопрос: как нам разделить изобретательные части гомеровской мифологии? Какие общие утверждения можно выдвинуть

или выдвинуть критерии, чтобы показать, как много Греция выдумала для себя и чем она обязана Египту, Финикии или другим землям на Востоке, традиции которых она либо унаследовала, либо восприняла?

Источники частей по изобретению.

Над этим предметом нависла глубокая неизвестность. Мы не знаем всего, что содержалось в каждой из различных религий Востока в ту или иную эпоху, не говоря уже обо всех периодах, в течение которых они могли внести свой вклад в великолепную ткань Гомера. Многие вещи, вероятно, были общими для некоторых из них: и там, где это было так, косвенные свидетельства не могут помочь определить источник, из которого Поэт или его нация заимствовали.

Но можно выдвинуть несколько предположений, которые будут иметь тенденцию описывать путь нашего исследования.

Во-первых, рассказы, которые, переданные Геродотом, представляют Египет как источник греческой религии в целом, не подтверждаются свидетельствами Гомера. И даже в отношении многих моментов, когда ядро греческой системы имеет нечто соответствующее ей в египетской, из этого не следует, что греки изначально заимствовали ее из Египта или что те, от кого греки ее получили, получили ее там. Тем не менее, остается место для очень важных сообщений, таких, например, как оракул в Додоне или поклонение Минерве, которые могут быть историческим символом египетской колонии в Афинах.

Во-вторых, соответствия между гомеровской системой и восточными религиями, какими мы их знаем, обычно скрыты, а не широки или ощутимы. Отчасти это может быть связано с тем обстоятельством, что наши рассказы об этих религиях по большей части написаны намного позже Гомера; и в его время, возможно, существовало большее сходство, чем можно проследить сейчас.

Оригинальность олимпийской системы.

Но, в-третьих, различия заключаются не в деталях или степени. Гомеровская вера и богослужение проникнуты иным духом, отличным от того, который мы находим в египетских, мидийских или персидских системах. У одного есть пресмыкающийся анимализм, у другого - метафизические устремления, которых мы не находим в греческом: но это еще не все. Если гомеровскую схему можно описать, что касается ее изобретательской части, каким-либо одним эпитетом, то это будет тот, что она в высшей степени человечна. Я говорю не об более поздней мифологии; не о Гесиоде, чья Теогония так чудесно портит то, что она систематизирует; но о Гомере, в котором идеальный Олимп достиг своего совершенства одним махом. В его сверхъестественном *κοσμος*, насколько я могу судить, гораздо больше истинно Божественного, гораздо больше остатков первобытной традиции, чем мы можем найти собранными где-либо еще: но в нем также гораздо больше человеческого. Моральная форма испорчена, но сейчас я также говорю о ней как о произведении человеческого гения и, безусловно, как об одном из самых замечательных и великолепных ее продуктов. Глубокая симпатия к Природе, утонченное восприятие красоты, свобода, жизнерадостность, упругие движения каждой фигуры на сцене, глубокое чувство связи между обитателями Олимпа и поколениями смертных людей, впечатляющее развитие Государственного устройства на высоте, яркая национальность, приковавшая к себе Грецию, богатство и неисчерпаемое разнообразие тех украшений, которые энергичная фантазия умеет создать, в совокупности оправдывают название, которое я

присвоил, и, если мы хотим верить, что Гомер в немалой степени создал то, что он описал, мы должны поставить на первое место. его участие в формировании системы занимает самое видное место даже среди его достижений.

Во всяком случае, я думаю, ясно одно: что бы Греция ни позаимствовала у Востока, она в значительной степени создала свое собственное. Все было брошено в горнило; все снова вышло из огня переработанным, в таких сочетаниях и облеченным в такие формы и оттенки, каких требовали особые потребности греческого ума. Следовательно, мы должны остерегаться любых поспешных отождествлений. Мы должны быть внимательны, например, не предполагать, что, поскольку Афина может быть Нейт по метатезе, следовательно, черты гомеровской Паллады действительно были собраны вместе в египетском прототипе ее имени[33]. Сильная рука преобразующей фантазии и интеллекта передала в качестве предварительного условия все чужеродное не только для модификации, но, вероятно, и для разделения на части, а затем для реконструкции. Таким образом, сверхъестественная система Гомера, прежде всего, является национальной и оригинальной, и благодаря своей собственной жизненной энергии помогла сохранить эти характеристики даже в испорченных копиях, которые были сделаны с нее столькими последующими поколениями.

РАЗДЕЛ II.

Традиционный элемент гомеровской теомифологии.

Самое раннее повествование Священных Писаний представляет нашему взгляду со значительной отчетливостью три основных объекта. Это, соответственно, Бог, Искупитель и Лукавый. Мы также не проходим даже через Книгу Бытия, не обнаружив, что в ней прослеживается некое таинственное сочетание Единства с Троицей в Божественной Природе.

Исходя из общих ожиданий, царивших на Востоке в период Пришествия Христа, и из пророчеств, собранных и бережно сохраненных в Риме под названием Сивиллиных книг, мы сразу же приходим к предположению, что знание о раннем обещании Избавителя было известно не только еврейскому народу. Их исключительный характер и характер их религии; их небольшое значение в политической системе и интеллектуальном движении мира; и ложные, а также несовершенные представления, которые, кажется, преобладали в других местах относительно них и их закона[34]; все это делает крайне маловероятным, что эти ожидания и предсказания должны были быть почерпнуты исключительно из них и их священных книг. Далее, Священное Писание ясно показывает нам существование каналов традиционного знания, отделенных от их собственных. Так много мы узнаем, в частности, из случаев Иова, который был пророком и слугой Божьим, хотя и жил в стране, где практиковалось идолопоклонство[35]; и Валаама, который, не будучи ни израильтянином, ни праведным человеком, тем не менее тоже был пророком. Наш Господь в своем ответе, уважающем Бога как Бога Авраама[36], указывает на великий догмат веры, прямо не изложенный в книгах Моисея. И опять же, существуют традиции, принятые в Новом Завете апостольским авторитетом, которые доказывают нам, что, по крайней мере, некоторые фрагменты ранних преданий сохранились, даже в более поздний период, среди самих евреев, помимо того, что было записано в более старых Священных Писаниях. Таковы данные святого Иуды о самом Валааме, теле Моисея и

пророчестве Еноха[37]. Такова запись, упомянутая святым Павлом[38] об Ианнесе и Иамврии, которые, как полагают, были главными магами фараона, упоминаются в книге Исход, с. vii: и чьи имена упоминаются Плинием и, согласно Евсевию, Нумением Философом[39]. Но нет необходимости и, возможно, это небезопасно, делать какие-либо серьезные предположения относительно традиционных знаний о каких-либо частях раннего Откровения, выходящих за рамки того, что на самом деле содержит Священное Писание.

Итак, останавливаясь на том, что можно почерпнуть из Священного Тома, мы увидели, что с самого раннего времени он излагал людям идеи Бога, Искупителя и Лукавого и что в нем говорилось о Боге как о в некотором смысле Трех в Одним. Когда мы рассмотрим все старые Священные записи в целом, мы можем добавить некоторые подробности, касающиеся двух других великих объектов.

Мессианские традиции Священного Писания.

И прежде всего, что касается Избавителя человека. Обещанный Искупитель должен был быть человеком, ибо Он должен был быть человеческого рождения. Поскольку смерть была разновидностью первобытного проклятия, то именно от смерти Он должен был избавить. Опять же, женщина стала частью пророчества, ибо Он должен был быть семенем женщины: и хотя Он, таким образом, ясно указан нам как воплощенный, Он, с другой стороны, таинственным образом отождествляется с λόγος, Божественным Словом или Мудростью, существовавшим до мира и расы, к которой Он должен был быть причислен, и наделенным атрибутами верховного Божества. Хотя с определенного периода Мудрость и Избавитель кажутся явно отождествленными, все же самые ранние формы традиций в том виде, в каком они представлены в Священном Писании, в определенной степени идеально разделены; и личность первых обозначена менее ясно или, по крайней мере, менее резко, чем личность последних.

В спекулятивных религиях Востока всегда преобладала тенденция отстранять Верховное Существо от прямых отношений с миром и возлагать его обычное управление на Мудрость, более или менее олицетворяемую непосредственно. "Это, - говорит декан Милман, - было учением от Ганга или даже берегов Желтого моря до Иллиса: это был фундаментальный принцип индийской религии и индийской философии; это была основа зороастризма: это был чистый платонизм: это был платонический иудаизм Александрийской школы"[40].

И традиции Лукавого, в большей степени те, что касались Мессии, не ограничивались каким-либо одним аспектом. Напротив, они были двоякими и сосредоточивались вокруг двух идей: одна - идея силы; другая - идея обмана: первая - идея мятежного духа, которого Всемогуший низвергнул вместе с его пособниками из блаженства в муку[41]; и другая - идея обманщика, который заманил человека обещанием того, чего он желал, и по своей собственной воле, вдали от служебных обязанностей, во вред себе или на погибель.

Сумма первобытных традиций.

Мы можем рискнуть грубо резюмировать эти основные традиции первых веков следующим образом:

Во-первых, по отношению к Божеству.

1. Единство и верховенство Божества.

2. Сочетание с этим Единством Троицы, в котором несколько Лиц, каким бы образом ни понималась их личность и какие бы различия ни возникали между ними, в некотором роде равноценны.

Во-вторых, по отношению к Искупителю, или Мессии.

1. Искупитель от проклятия смерти, наделенный полной человечностью, которым божественное царство должно было быть восстановлено вопреки его врагам.

2. Мудрость, как личная, так и божественная, высшая и первейшая по порядку, связанная с основанием и продолжающимся управлением миром[42]. Это Мудрость, которой "Господь обладал от века, от начала, или когда-либо была земля"[43]. ' "Я, Мудрость, пребываю с благоразумием; и обретаю знание остроумных изобретений"[44].' "Это со всякой плотью по дару Его: и Он отдал ее любящим его[45].'

3. Связь Искупителя с нашей расой через его происхождение от женщины.

В-третьих, по отношению к Лукавому.

1. Восстание великих ангелов или сил против Высшего Существа; поражение мятежников и их низвержение в бездну.

2. Распространение среди людей силы, которая искушает их к уничтожению.

Можно добавить традицию второстепенного значения, но ясно изложенную в самом раннем Священном Писании, а именно:

Провозглашение радуги как знака, который должен был передать человеку уверенность или завет от Бога в отношении годового порядка природы; порядка, от которого зависит продолжение рода человеческого.

Невозможно рассмотреть эти традиции в общих чертах, не увидев, как легко было найти путь от них с помощью идей, с которыми они, казалось, граничили и которые они сделали доступными своенравной мысли, к основным искажениям язычества. В их нынешнем виде они отбрасывают тень на великие догмы о Троице и Воплощении; но из учения о Троице, затененного таким образом, следующим шагом может быть политеизм; в то время как в учении о Воплощении, спроецированном подобным образом, по-видимому, заложен фундамент греческого антропоморфизма, или отражения человечности в сверхъестественном мире. Абстрактной истины оказалось недостаточно, чтобы утвердиться среди человечества, и в устройствах Премудрого ее распространение всегда было связано с учреждением учебного органа, который должен был нести живое свидетельство ее авторитета.

Давайте теперь посмотрим, как эти традиции по отдельности находят свои несовершенные и ненормальные аналоги в героическую эпоху Греции.

Во-первых, что касается Божества.

Его единство и верховенство представлены в Юпитере как распорядителе суверенной власти.

Сочетание Троичности с Единством воспроизводится в трех братьях Кронидах, Юпитере, Нептуне, Плутоне или Аидонее; все они рождены от одних и тех же родителей и имеют разные области материального творения, выделенные им по жребию.

Далее об Искупителе.

Первая форма этой традиции представлена главным образом в Аполлоне. Но мы должны заключить, что ни различные атрибуты, которые считались принадлежащими Избавителю, ни двоякое проявление его характера в том виде, в каком оно представлено в Священном Писании, не могли сочетаться языческим умом. Характер, таким образом, претерпел заметный распад, разделившись на отдельные части: и хотя он продолжает, в основном, составлять основу гомеровского Аполлона, некоторые из его качеств, по-видимому, переданы его сестре Диане, а другие из них как бы повторяются в ней.

Вторая форма традиции - это Мудрость, или *λόγος*, Евангелия от Святого Иоанна; и это, по-видимому, представлено в возвышенной Минерве гомеровской системы.

Наконец, Латона, мать божеств-близнецов, Аполлона и Дианы, по-видимому, олицетворяет традицию женщины, от которой должен был произойти Избавитель.

В-третьих, по отношению к Лукавому.

Поскольку производная идея греха зависит от идеи добра, и поскольку тень перестает быть видимой, когда объект, находящийся в тени, становится более тусклым, мы вполне могли бы ожидать, что сужение и затемнение истинной идеи добра приведет к более чем пропорциональной потере знаний об истинной природе зла. Олицетворение зла могло поддерживаться только живым или действенным образом, как противоположность олицетворению добра: и когда моральный стандарт божества настолько сильно деградировал, как мы видим это даже в произведениях Гомера, отрицание этого стандарта не могло не перестать быть ни интересным, ни понятным.

Предания о Нечистом у Гомера.

Соответственно, мы обнаруживаем, что процесс распада, за которым последовал процесс произвольной реорганизации и сочетания элементов, перешел на более продвинутую стадию по отношению к традиции Лукавого, чем в других случаях.

Общая форма распада такова: идея восстания, угрожающего божественному владычеству насилием, теперь облечена во множество обособленных и более или менее конфликтующих форм: в то время как гораздо более тонкая идея влияния, действующего непосредственно на дух человека и наносящего удар по славе Божества через его создания, чью преданность оно стремится лишить путем извращения их собственной спонтанной активности, остается у Гомера, все еще видимой и единой, но ослабленной и затемненной до такой степени, что она, как бы, встает на цыпочки, готовый к своему последнему бегству из сферы общепринятых представлений человечества.

Первая, идея зла, действующего с помощью насилия, представлена, хотя и не исключительно, но наиболее явно, в "Титанах и гигантах".

Вторая, или идея зла, действующего обманом, представлена в "А" Гомера.

Наконец, радуга Священного Писания представлена в гомеровской Радужке.

Таким образом, говоря в целом, это основные пережитки первобытных традиций, от которых, если вообще от чего-либо подобного, мы можем ожидать обнаружения при Дворе Олимпийцев.

Различная степень традиционности.

Чтобы пролить более полный свет на этот предмет, я рассмотрю главным образом характеры гомеровских божеств и, в частности, наиболее важных из них, не в совокупности, а по отдельности. По большей части преобладала противоположная практика. Предполагалось, что они однородны; они рассматривались как класс, подчиняющийся одним и тем же законам; и вариации, не подлежащие объяснению на основе мифологических *данных*, рассматривались как простые совпадения в концепции класса. Я полагаю, что это в основном привело к тому, что истина по этому делу была загнана в темные уголки. Но свойства, которые в целом отличают гомеровских Бессмертных от людей, на самом деле менее важны, чем те, которые устанавливают правила различения внутри их собственного тела и которые указывают на совершенно разные источники, поставлявшие материалы, включенные в разные части схемы.

В перечислении, которое потребуется произвести, возможно, было бы допустимо рассматривать Нептуна и Плутона как традиционные божества, потому что в их отношении к Юпитеру, который абстрактно является существом равного рождения и равных почестей, они, по-видимому, разделяют первобытную традицию, сочетавшую троичную личность с единством в божестве. Влияние этой традиции было придано предположением о существовании трех божеств, которые были объединены узами братства и каждому из которых была поручена важная часть Вселенной под его непосредственным руководством. Но для присвоения атрибутов этим персонажам, когда они представлены по отдельности, традиция, по-видимому, ничем не помогла. Юпитер, как старший и наиболее могущественный, стал, так сказать, генеральным наследником всех существовавших представлений о едином верховном Боге; или же этот момент можно было бы сформулировать иначе, например, так, что представление о верховном Боге, которое греки заимствовали откуда-то еще, они, перенеся его, превратили в Старшего Брата своей Троицы. Но сосредоточение идей превосходства на нем противоречило представлению о тройственной комбинации и ослабляло его. Более того, сама традиция не определяла достоинства Нептуна или Плутона; и, следовательно, хотя эти божества можно считать традиционными в отношении их основы, они принадлежали к вымышленному классу в отношении характера и атрибутов, и я предлагаю рассматривать их именно в связи с этим классом.

Опять же, Юпитер не представляет полностью какую-то одну конкретную традицию: но он беспорядочно собирает вокруг себя фрагменты тех традиций, которые относятся к отношениям между людьми и Единым Правителем вселенной. С одной стороны, он соревнуется с другими олицетворениями; с другой стороны, с абстракциями, которые, если и стремились к жизни, все же не утратили чистоты божества.

Латону, опять же, будут знать скорее по относительным и отрицательным, чем по абсолютным и положительным признакам; за исключением момента ее материнства.

Таким образом, Диана не делит поровну с Аполлоном, своим братом-близнецом, суть традиции, которую они совместно представляют; скорее это фигура человека, которому дарован остаток, состоящий из свойств, которые не мог получить гомеровский Аполлон. На нее следует смотреть главным образом в ее вспомогательном отношении к Аполлону.

Моей целью, конечно, будет как можно яснее и полнее изложить ту часть свидетельств, которая доказывает наличие сильного традиционного элемента в теомифологии Гомера.

Но определить наилучший способ продвижения с этой точки зрения не так-то просто. Традиционная часть материалов не отделена широкой и прямой линией от изобретательской; ни в одном из членов олимпийской системы она не была подана без примеси. Подобно восточным басням, она подверглась трансформирующему действию греческого разума, и на протяжении всей схемы она по-разному смешивается с идеями, созданными человеком. Едва ли какой-либо элемент древнего откровения предстает нашему взору в неизменных условиях: едва ли какой-либо персонаж божественного порядка, представленный Поэтом, находится в таком же отношении сходства с теми первобытными традициями, которые прослеживаются в его фигуре и атрибутах. Древние истины не просто несовершенны; они искажены и, с большой тратой материала в процессе, впоследствии перерабатываются.

Из-за этого сбивающего с толку разнообразия, я полагаю, будет наиболее благоприятно для моей цели, если я начну исследование с тех божеств, в которых лучше всего представлены утверждения, которых я придерживаюсь: пока оставим в стороне других, в которых представление традиции, либо из-за подавляющего присутствия других элементов, либо из-за общей незначительности характера, менее эффективно.

До сих пор я говорил о древних традициях в том виде, в каком они изложены либо в древних, либо в более поздних книгах Библии. И я надеюсь, что не будет сочтено, что это отдает простым парадоксом, если результатом моего исследования текста Гомера станет демонстрация того, что религия греков героической эпохи имела больше сходства с первобытным откровением, чем те религии Востока, из которых они, должно быть, в значительной степени позаимствовали и которые, как мы предполагаем, стояли между ними и истоком.

Что касается их религии, мы, несомненно, должны рассматривать греков в трех аспектах: во-первых, как восприимчивых остатков древней традиции; во-вторых, как импортировавших вместе с ней из-за границы порочные формы человеческих басен; в-третьих, как самих могущественных изобретателей, обрабатывающих и дополняющих оба описания материала. Но прежде чем мы придем к выводу, что религия Гомера должна быть дальше от религии патриархов, чем религии, как мы их сейчас читаем, Персии, Ассирии или Египта, мы должны быть уверены, что издания, так сказать, по которым мы изучаем эти религии, старше гомеровских поэм. Принимая во внимание, что в отношении большей части имеющихся в нашем распоряжении записей это, как я понимаю, прямо противоположно истине.

Мессианские традиции евреев.

Однако есть один источник, к которому мы можем на законных основаниях обратиться, следующий по авторитетности после самих Священных Писаний в отношении форм первобытного предания: я имею в виду самую раннюю и наиболее достоверную священную литературу евреев. Не то чтобы по своему характеру она могла напоминать священные

летописи, но, по крайней мере, она, вероятно, указывает на то, каковы были самые ранние формы развития и первоначальные тенденции к отклонениям.

С тех пор, как эта нация, к несчастью, через своих главных традиционных авторитетов стала привержена отречению от Искупителя, зловещая предвзятость повлияла на ее ретроспективу, а также на ее нынешнее и перспективное богословие. Тем не менее, существуют три хранилища знаний, из которых мы можем надеяться узнать, каких взглядов придерживались сами древние евреи относительно всепоглощающего предмета мессианских традиций.

Во-первых, из самой природы пророчеств Ветхого Завета следует, что наряду с ними, по всей вероятности, должна была существовать система авторитетного современного изложения, позволяющая святым людям извлекать из них утешение и наставления, которые, помимо других своих целей, они были предназначены передавать Свыше. В высшей степени образный характер и частая неясность их языка поддерживают эту веру, если в этом нет необходимости, а постоянная практика публичного объяснения священных Книг, включая Пророков, в иудейских синагогах, засвидетельствованная более поздними Священными Писаниями, приближает ее, насколько позволяет подобный случай, к демонстрации.

Эти толкования Священного текста, как представляется, были посвящены написанию о времени вавилонского пленения, когда халдейский язык стал народным, а древнееврейский исчез из общего употребления. Они были собраны в Пересказы или *Таргумим*: и фрагменты старейшего из них, которые состояли из заметок на полях, были объединены Онкелосом, Джонатаном и другими в непрерывный Таргум[46].

Помимо таргумим, священная литература евреев, по-видимому, со времени пленения и далее шла по двум основным каналам. Один класс учителей и писателей опирался главным образом на сухую традиционную систему, осужденную нашим Спасителем в Евангелиях, и с течением времени уделял все меньше и меньше внимания учению Священного Писания и своих предков о Мессии. Во втором веке после Рождества Христова эта традиционная система была сведена раввином Иегудой в книгу под названием "Мишна". А в шестом или седьмом году был составлен более крупный труд, Гемара, или Талмуд, который частично претендовал на комментарий к Мишне, а также представлял собой более обширное и беспорядочное собрание раввинских традиций. В разгар этой работы, говорит Шоттген, здесь и там можно найти определенные жемчужины[47].

Параллельно с этим потоком в основном ложных знаний существовала череда благочестивых писателей, которые одновременно исследовали Священные Писания и учились поддерживать и распространять их мессианские толкования. Великим украшением этой преемственности был раввин Симеон Бен Йохай; и примерно через шестьдесят лет после его смерти, или около 170 г. н.э., его учениками был составлен труд под названием "Сохар", который настолько христианский по своему смыслу, что убедил Шоттгена в том, что Симеон сам был христианином; хотя, возможно, из-за того, что его не поняли, он не был отвергнут евреями[48]. На этой работе было основано каббалистическое или мистическое учение.

Из этих источников могут быть почерпнуты многие мессианские идеи и интерпретации, которые были распространены среди древних евреев.

Некоторые из них я продолжаю извлекать из работ Шеттгена, которые могут пролить свет на внутреннюю систему гомеровской мифологии в ее наиболее важных аспектах.

1. Прежде всего, эти традиции, по-видимому, свидетельствуют о необычайном возвышении Мессии, и они полностью признают его титул великого Тетраграмматона[49].

2. Далее, введение женского принципа в сферу божества, которое греки, по-видимому, переняли в своей антропофуйстской манере, имея в виду семейный порядок среди Бессмертных, а не просто как метафизическую концепцию, по-видимому, имеет свой прототип в еврейских традициях.

Когда в Священных Писаниях мы находим мудрость, олицетворенную в женском роде, мы рассматриваем это только как способ выражения, хотя и как явно склоняющийся к объяснению пола Минервы. Но еврейские традиции выходили далеко за рамки этой[50]. Из "Сохара" следует, что две природы нашего Господа были различимы под фигурой матери и дочери. Шехина, или "слава Божья", принадлежит к женскому роду, и отношение Его божественности к Его человечности выражено в образе брака. Поэтому его называют матерью и матроной; *temporibus futuris omnes проводит традиционную церемонию в manus Matronæ*, поскольку Schöttgen переводит ГИПЕРССЫЛКУ Sohar.

Также показано, что λόγος, или Слово Господне, было, согласно подлинным иудейским традициям, обычным выражением для обозначения Мессии. Демонстрируемая таким образом связь находится в явной аналогии с отношениями между Минервой и Юпитером. Это выражение таргумов Джонатана и Онкелоса также соответствует языку Филона, De Confusione Linguarum, стр. 255, 267[52].

4. Идеи сыновства и первородства[53] также признаны среди титулов Мессии, согласно "Сохар" и другим еврейским источникам. Нам нужно будет выяснить, какие существуют гомеровские божества, которые из-за различия между их способом и временем рождения и другими могут казаться олицетворяющими эти характеристики.

5. Господь Саваоф, или Заваоф[54]- это еще один титул Мессии: и поэтому мы можем ожидать, что в любом традиционном остатке, найденном в другом месте, обнаружится какое-то сильное и командное боевое развитие.

6. Мессия изначально представлялся евреям Светом[55]. Это свойство находится в непосредственной связи с идеей λόγος. Нельзя не заметить, насколько ярко такая идея представлена в древнем имени φοῖβος, связанном с Аполлоном, и, вероятно, также в имени λυκγένης или 'рожденный светом'. Та же идея сквозит в характерном эпитете ὑλακῆτις, как его теперь правильно интерпретируют, для Минервы. Это действительно не просто эпитет, но и один из ее титулов: как в Ил. viii. 406.

7. Опять же, имя Метатрон[56] является одним из тех, которые евреи должным образом применяли к Мессии. Предполагается, что первоначально оно обозначало значение латинского слова *metator*, как относящегося к руководству израильтянами по пустыне и разметке или измерению их лагерей там. Но, по-видимому, впоследствии оно приобрело значение Посредника, подразумевая, что Мессия был органом, через который советы Всевышнего Бога оказывали влияние на человека.

8. Совершение чудес должно было стать своеобразным признаком Мессии[57].

9. Другой была победа, которой он должен был добиться над сатаной, и освобождение мертвых из могил и от власти ада[58].

С этими великими дарами и способностями была связана совокупность самых обаятельных моральных качеств. "Шехина (или Мессия) - это образ Божий; насколько Он кроток, настолько Она: насколько Он милостив, настолько и Она: насколько Он могуществен, настолько Она владычица всех народов: Он - истина, Она - вера: Он - пророк, Она - пророчица: Он справедливый, Она - справедливая: Он -король, Она -королева: Он мудрый, Она - мудрость: Он умный, Она - Его разум: Он - корона, Она - диадема"[59].‘

Центральной идеей этих старых традиций, как мы ее понимаем, и поскольку она отличается от простого теизма, была идея искупления посредством человека, облаченного в человеческие качества, но также наделенного природой и силами Божьими. Из этих двух сторон традиции одна была проявлена в Слове или Мудрости Божьей, а другая - в Семени женщины. Первое приписывается Минерве, а второе, в основном, Аполлону. Но поскольку божественное и человеческое не могли в традиции долго оставаться полностью согласованными и объединенными, поэтому они также не разделены полностью. Мудрость принимает человеческий облик: семя женщины не перестает быть божественным. Теперь Паллада и Аполлон сохраняют относительно друг друга место своих прототипов в этих двух кардинальных отношениях. Как традиция λόγος была более непосредственно божественной, так и Паллада более обильно наделена высшими силами, прерогативами и должностями божества. С другой стороны, поскольку освобождение должно было быть осуществлено непосредственным воздействием Семени женщины, Аполлон более человечен и наделен более широким и разнообразным набором активных способностей, относящихся к здоровью, благополучию, безопасности, очищению и наказанию человечества. И одна из главных причин антропоморфного характера греческой мифологии в целом, весьма вероятно, может быть найдена в том факте, что это была старая и чистая традиция, которая впервые дала людям идею Бога в человеческом облике; идея, которая, будучи еще раз очищенной, стала идеей Эммануила, Бога с нами[60].

Персонажи гомеровской теомифологии, которых наиболее обоснованно можно было бы выделить как имеющих в своей основе традицию, следующие:

- 1. Юпитер.
- 2. Минерва.
- 3. Аполлон.
- 4. Диана.
- 5. Латона.
- 6. Радужная оболочка.
- 7. Титаны и родственные традиции.
- 8. Ἄη, Искусительница.

Из них Юпитер представляет собой настолько неоднозначную концепцию и имеет такое важное отношение ко всему генезису греческой мифологии, что я отношу его к другому классу и откладываю попытку дать представление о его личности и функциях до тех пор, пока мы не пройдемся по божествам, в которых традиционный элемент менее замаскирован и также менее загрязнен.

Ключ Минервы и Аполлона.

И из них я начну с Минервы и Аполлона не только потому, что они наиболее достойны, но и потому, что они являются наиболее характерными представителями класса, и потому, что именно в их лицах мы можем лучше всего проверить количество и качество свидетельств в поддержку утверждения, что традиционная основа религии героической эпохи Греции все еще прослеживается в поэмах Гомера.

Еще раз: это свидетельство в целом позволяет как выделить Минерву и Аполлона многими важными отличиями от общей массы олимпийских божеств, так и аналогичным образом связать их вместе по большому количеству общих признаков и свойств.

По этим причинам я начну с их совместного рассмотрения: и я верю, что в правильном понимании их положения лежит ключ ко всей гомеровской системе.

Однако линии описания этих двух божеств будут пересекаться друг с другом. Их сильное и всеобъемлющее существенное сходство не исключает большого разнообразия деталей; и нередко можно обнаружить, что либо данный знак, возможно, даже знак особой высоты и, следовательно, традиционного происхождения, обнаруживается в одном из двух, а не в другом, либо такой знак более полно развит в одном, чем в другом, или что свойства идеи разделены между ними, как если бы считалось, что там, где был один, в большей или меньшей степени должен быть другой.

Следует также помнить, что я не стремлюсь включить, даже в это подробное обсуждение, все, что Гомер приписывает своему Аполлону и своей Минерве; но только показать с такой полнотой и ясностью, насколько я могу, отличительный характер, которым в целом, можно сказать, они обладают общим, и который, я полагаю, составляет одновременно самую любопытную и, безусловно, самую важную черту всей гомеровской теомифологии.

Знаки, которые, по-видимому, отмечают этих великих божеств традиции и которые с намеренной последовательностью сопровождают их на протяжении всех стихотворений, имеют различное значение. Одни влияют на свое положение в олимпийской системе, другие - на свои индивидуальные особенности; и, наконец, третий класс относится к их отношениям с человеком, а также к их месту и власти в сфере природы, как животной, так и неодушевленной. Или, если говорить более кратко, мы можем рассматривать их в их олимпийских отношениях, их личных характерах и их земных аспектах. Мы начнем с первого из этих трех разделов.

Их ранг в олимпийской системе.

1. Их положение в олимпийской системе, если мы хотим принять общий генезис олимпийской системы, - это положение безнадежного и необъяснимого одиночества.

Боги Олимпа обычно делятся на два поколения. Если убрать Аполлона и Минерву из поля зрения, то, за исключением такого божества, как Диона, призванного служить простым

средством материнства и уступающего по весу, если не по рангу, своему собственному потомству, величие и мощь Олимпа, следуя порядку природы, полностью принадлежат старшему из этих поколений и принадлежат Юпитеру, Юноне, Нептуну и Айдонею или Плутону. Великие сферы были разделены между этими божествами; остальным не остается ничего, кроме второстепенного. Но положение Аполлона и Минервы ни в чем не уступает положению старших богов, за исключением одного только Юпитера: во многих отношениях оно выше; оно приближается к самой вершине, чего нет у них; более того, в определенных точках оно превосходит самого Юпитера. Оно настолько сильно отличается в целом от других божеств второго поколения, что мы должны искать причину этого различия. Теперь это не может зависеть, по крайней мере в случае с Аполлоном, от первостепенного значения какой-либо одной из его функций, таких как лук, лира или даже дар прорицания. Было бы естественно ожидать, что война, которая является делом Марса, могла бы создать более великое божество, чем гадание, если бы оба они начались с одной и той же точки. В более поздние времена, возможно, так оно и было; но у Гомера неполноценность Марса неизмерима. Теперь, если мы не можем объяснить этот и другие случаи неполноценности по отношению к Аполлону в героическую эпоху функциональными причинами, мы должны, я думаю, с необходимостью искать это в различии происхождения.

2. Хотя отношение Аполлона и Минервы к Юпитеру относит их к поколению, следующему за его поколением (все гомеровские божества в равной степени подчинены условию иметь начало), все же в древности существуют заметные различия между этими двумя и всеми другими божествами, которые, подобно им, являются детьми Юпитера: в то время как простой факт, что они являются его детьми, - это именно то, чего древние традиции заставили бы нас ожидать, с различием, которое мы находим представленным в соответствующих способах их происхождения от него.

Из других божеств того же поколения есть такие недавние, как греческие божества, что их детство засвидетельствовано: нет ни одного, кто носил бы на себе какие-либо отметины, которые отбросили бы его назад к периоду правления пеласгов в Греции, подобно Юпитеру как отцу старых эллинских домов и культа додонец, или Нептуну как родителю Нелея и Актера; или, действительно, которые каким-либо образом наводили бы на мысль о глубокой древности. Но теперь давайте посмотрим на Минерву и Аполлона. То, что Минерва родилась из головы Юпитера, является легендой, которая, как я понимаю, означает, что в древнейшей мифологии у нее не было матери: что, даже если и не в олимпийском порядке, все же в истории ее почитания она была предшественницей Юноне. В противном случае она была бы дочерью Юноны или какой-либо другой матери; и единственное происхождение от Юпитера является доказательством того, что традиция, которую она представляла, была в моде до того, как было изобретено материнство среди Бессмертных. Это настолько верно, что по мере продолжения конструктивного процесса для Минервы была найдена мать по имени Метида^[61]; которая в то же время была признана старейшей среди жен Юпитера. У Гомера, следует ли интерпретировать Тритогенею как рожденную от головы^[62] или нет, несомненно, что у Минервы нет имени матери и она не является дочерью какого-либо известного женского божества: и единственное происхождение от Юпитера, по-видимому, с достаточной ясностью заявлено в обращении Марса к Юпитеру^[63];

ἐπεὶ αὐτὸς ἐγείναο παῖ δ' αἰδῶλον.

Насколько я вижу, это единственный смысл, который можно должным образом придать слову αὐτός.

Аполлон, с другой стороны, является сыном Λήτω или Латоны. Для ее имени, по-видимому, существует только одно удовлетворительное значение, и оно заключается в том, что она возникла задолго до появления человеческой памяти, то есть до периода, в течение которого была создана греческая мифологическая система.

Нельзя не отметить, что связь между мифическим происхождением Аполлона и происхождением Минервы обнаруживает различие, полностью аналогичное тому, которое обнаруживается в традициях, которые они представляют соответственно; и которое дало бы Аполлону мать, а Минерве - нет. Однако в обоих случаях мы можем проследить сильное сходство с мессианскими традициями Священного Писания и евреев.

3. Эти божества обладают большим разнообразием функций, второстепенные формы или исполнительные приложения которых делегированы другим, менее могущественным и выдающимся, но все же в большинстве случаев строго олимпийским богам. Этих божеств-спутников, возможно, будет удобно обозначить именем Второстепенных.

Второстепенные обитатели Минервы.

Второстепенные обитатели Олимпа - настолько важный класс, что как класс они заслуживают особого внимания.

Они заключаются в следующем:

Во-первых, для Минервы в ее великих образах богини мудрости, войны, государственного устройства и промышленного искусства.

В первом случае Меркурий является для нее Второстепенным: ибо оба являются верховными божествами или покровителями той расчетливой способности, применяемой к поведению, которая со стороны добродетели читается как благоразумие и которая в своей вырожденной форме является искусством (κέρδεα или κερδοσύνη).

Рассматривая бога Меркурия, с учетом этой заглавной особенности, как второстепенного по отношению к Минерве, я не имею в виду, что он есть ничто иное, но что традиции о Гермесе были признаны способными и им было позволено принимать такую форму, что невозможно полностью описать функцию одного божества, не включив нечто, что также связано с другим, или провести какую-либо четкую грань между ними.

В более поздние времена Меркурий в Афинах был, согласно Мюллеру[64], также вторичным по отношению к Аполлону, на него были возложены экзотерические и материальные части некоторых из его функций. И у Гомера кажется вероятным, что его служение по отношению к мертвым следует рассматривать как служение Аполлона.

В следующей из ее великих функций, как богини войны, Марс является Второстепенным по отношению к Минерве; и он абсолютно не более того. Возможно, здесь будет достаточно сослаться на то, что будет сказано о нем в следующем разделе.

Минерва государственного устройства, в λαοσσοός, ἀγελείη, и ἑρουσιπτόλις, представлен Фемиды в качестве вторичного: предвещает чье имя ее персонажа в качестве простого олицетворением идеи политические и социальные права, отраженного от Земли, на Олимпийских жизни.

В последней из четырех функций Вулкан является для нее второстепенным. Это правда, что традиции не совсем совпадают. Он нечто большее, потому что он элемент огня, а также работник, который им управляет: и он также нечто меньшее, потому что его не волнуют ткани, в создании которых огонь не участвует и которые в Греции, но не в Египте[65], были исключительно делом женщин. Но связь между ними неоспорима: не менее очевидно и то, что в этом отношении он, взятый вообще, занимает место олимпийского работника, а она - управляющего разума, воздействующего на человека. И опять же, она - богиня строительства; у него есть отношения только с одним конкретным отделом информационных технологий.

Второстепенные спутники Аполлона.

Далее следует Аполлон, в его характерах, во-первых, Целителя и, во-вторых, Барда, а также Провидца или Пророка.

В первом из них ему, так сказать, помогает чисто Второстепенный персонаж, Пайеон; который исчезает из более поздней и менее утонченной греческой мифологии и заменяется Эскулапом, отраженным от чисто человеческого Асклепия Гомера. Пайеон - просто исполнительный чиновник и использует свой дар, или, как мы бы сейчас сказали, практикует, исключительно, как это делает Вулкан, за исключением особых случаев, на благо олимпийского сообщества; в то время как первоначальное владение даром и власть его распространения принадлежат Аполлону.

Существует дальнейшая и более тонкая связь между этим божеством и Аполлоном, на что указывает использование имени παῖων для гимна победы[66]. Какова бы ни была основа такого употребления, это дает еще один момент, в котором Пайеон отражает Аполлона, бога помощи, и до сих пор склонен изображать Аполлона также и богом победы. Пейон исцеляет своими руками, как обычный хирург; Аполлон без личного присутствия и без использования посторонних причин, в ответ на молитву[67].

Во втором из его великих служений Музы являются производными божествами, которые вместе образуют Второстепенное божество по отношению к Аполлону.

Их отношение к нему и само по себе сочетание множественного числа с единственным очень любопытны. Его непосредственная забота связана с лирой, их - с голосом. Иногда они появляются как одно; например, в первой строфе каждого из стихотворений; иногда их может быть несколько; например, в призыве перед Каталогом. Даже их действия настолько комбинированы, что то, что в одно время они делают как один, в другое время они делают как многие. Именно Музы калечат Тамирис: именно Муза, которая сильно любит Демодока, возлагает на него бремя слепоты, но наделяет его даром пения: и снова, кто наставляет и любит племя Бардов в целом[68].

Музы, по Гомеру, принадлежат к олимпийскому рангу; но мы вряд ли можем рассматривать их как множество различных воплощений; или, по крайней мере, мы не должны доводить эту идею

до ее последствий. И по этой причине они не соприкасались с массовым сознанием и не составляли части общественной религии: это были произведения Поэта для его собственных целей, которые он мог создавать и разрушать по своему желанию, и условия существования которых он мог изменять, не будучи связанным какой-либо большей степенью последовательности, чем та, которая могла бы в данном случае соответствовать целям его искусства. Таким образом, мы не должны спрашивать его, действительно ли он имеет в виду, что его Муза одна или их много, и если много, то сколько (действительно, только во второмГИПЕРССЫЛКА \l "Xe856fb69a9da71fa4022699d1274c19e91052ba" \h[69]), а должны просто воспринимать их как поэтическое, а не мифологическое воплощение Вокальной музыки.....

И здесь мы сразу же улавливаем как причину их множественности, так и их служительское отношение к Аполлону. Первое, вероятно, кроется в природе гармонии, или одновременного сочетания тонов, требующего, конечно, сочетания разных голосов, чтобы произвести то, что на инструменте делают разные струны. И если оно не возникло, то, по крайней мере, соответствовало той последовательности чередующихся партий, которая, как мы знаем, использовалась в Израиле еще более древне, чем во времена Гомера, и которая может, хотя я, например, не уверен, что это должно было быть, обозначаться термином *μεῖβομεναί*, названием, явно относящимся к партийному пению в том или другом смысле. Их подчиненное отношение к Apollo представлено в комбинации[70] голоса с инструментом. Он, как Оригинал, остается обладателем неделимого дара: они помогают ему в том, что по сути является распределительным. И как они разделяют его музыку, так и его знания: но только в том, что относится к прошлому: будущее их не касается[71]. Но как Минерва или Вулкан могут научить кузнеца, так и Аполлон или Муза могут вдохновить барда[72].

Аргумент от второстепенных сторон.

Итак, таковы Второстепенные Олимпийцы. Ни один из них, как будет замечено, не является должным образом производными существами. Все они представляют, в некотором смысле, традиции или представления, отличные от тех, которые относятся к их главному божеству: и они не находятся в таком же подчинении им, как Эйлиту Юноне, которые им не поклоняются и являются сомнительной личностью; или как металлические служанки самому Вулкану. Но это божества, каждое из которых по отдельности в определенной провинции выполняет функцию, которая также принадлежит божеству более высокого достоинства. И хотя различие ясно различимо в форме владения и управления, все же все еще остается ясное и очевидное дублирование, наложение божеств друг на друга, что полностью противоречит симметрии, которую мы могли бы ожидать найти в однородной концепции греков.

Это неправильное дублирование в некоторой степени исключается из поля зрения, если мы твердо намерены отнести гомеровских божеств к единому происхождению, провести регулярное разделение обязанностей между ними и сокращать это или расширять то, пока мы не приведем их самих и их предполагаемые дары в необходимый порядок. Но в том виде, в каком оно представлено у Гомера, без позднейших примесей и наших предубеждений, это в высшей степени любопытный и значительный факт, который сразу же вызывает серьезное сомнение относительно его причины.

Я утверждаю, что это может быть отнесено к совместному действию двух обстоятельств. Во-первых, к особой форме ранних традиций, которые были включены в изобретенную или олимпийскую систему. Во-вторых, к принципу экономии, или семейному и социальному порядку, отраженному от человеческого сообщества к божественному.

Если первобытная традиция, даже искаженная течением времени, все же по прибытии в Грецию все еще явно присваивала одной возвышенной личности, отличимой от верховного Бога и зачатой по-женски, атрибуты суверенной мудрости, силы и мастерства; а другой, в образе мужчины, дары знания, достигавшие до и после, и отождествлявшиеся в ранние времена с дарами Песни, а также с дарами исцеления или избавления от боли и смерти; тогда мы можем понять, почему, когда эти великие персонажи по праву занимают свои места в популярной мифологии, они становятся более могущественными. Они продолжают выполнять определенные важные функции, в которых в первую очередь развиваются их качества.

Картина человеческого общества на Олимпе.

Но, с другой стороны, божественное общество должно быть облечено в форму человеческого; и это особенно должно проявиться в трех великих органических особенностях. Во-первых, посредством семьи, которая создает членов общества; во-вторых, посредством политической ассоциации, предполагающей необходимость главы и совещательного органа; в-третьих, благодаря существованию определенных профессий, которые благодаря использованию интеллектуальных способностей удовлетворяют потребности общества. Просто трудящиеся классы, у которых нет ни места, ни представления о руководящей функции, естественно, не представлены в конфигурации божественного сообщества относительно форм их конкретных занятий: хотя люди в целом проводят грубую аналогию с массой низших божеств, не включенных в обычное собрание богов, но призванных в великий Капитул или Парламент. Короче говоря, у Олимпа должно быть свое *δημόεργοι*.

Кем они были для обычной греческой общины, подобной Итакийской, мы узнаем из речи Эвмея[73].

τῶν οἱ δῆμιοεργοὶ ἕασιν,
μάντιν, ἢ ἰήτῃρα κακῶν, ἢ τέκτονα δοῦρων,
ἢ καὶ θέσπιν ἄοιδόν.

Здесь, действительно, нет представления о принципе выгоды или коммерции, который, по-видимому, еще не сформировался как класс в Греции, хотя итакийцы обычно приносили жертвы Меркурию[74]. Но это формирование было на подходе; ибо класс уже был известен, несомненно, как финикийский, под названием *τηρῆτες*, деловых людей, склонных вырождаться в *τρῶκται*, или шулеров. Не существовало и класса солдат; но каждый гражданин при случае становился солдатом. С учетом этих дополнений любопытно наблюдать, насколько точно олимпийская копия смоделирована по человеческому оригиналу. Пятью профессиями, или демиоэргическими функциями, являются,

- 1. μάντις, провидец.
- 2. ἰήτῃρ κακῶν, хирург.
- 3. τέκτων δοῦρων, искусный ремесленник.

- 4. ᾠοῖδός, бард.
- 5. πρῆκτρ, деловой человек или купец.

Теперь все это на самом деле было представлено в Аполлоне и Минерве; первый, второй и четвертый - Аполлоном, третий и пятый - Минервой, которая также была высшим типом войны. Но это объединение нескольких человеческих профессий в одной божественной личности было бы фатальным для точности и эффективности олимпийской картины, для которой разделение труда, аналогичное разделению, существующему в реальном обществе, было необходимым. Следовательно, накопление должно было быть сокращено. И для того, чтобы сделать это практически осуществимым, были готовы отдельные традиции, на которые можно было наложить излишние или наиболее легко отделимые атрибуты Аполлона и Минервы. Таким образом, Аполлон сохраняет в неприкосновенности свой дар предвидения, а Минерва - свою возвышенную мудрость. Никому не позволено вмешиваться в их дела. Ноттр представлено в Пейоне: τέκτων (однако на Олимп не попадает низший материал, и все работы, очевидно, выполнены из металла, из которого небесный Кузнец[75] сами здания, которые на земле были бы сделаны из дерева) представлены на Вулкане: οοῖδός в Музах, the πρῆκτρ на Меркурии и человек войны на Марсе.

Достоинство и превосходство Минервы.

3. Хотя Минерва не может оспаривать у Юноны честь простого старшинства при олимпийском дворе, все же в том, что касается существенного достоинства, она ни в коем случае не уступает даже царице небес. Иногда, несомненно, когда она действует в интересах греков, это происходит по предложению Юноны, сделанному ей самой, как в Il. i. 195; или через Юпитера, как в Il. iv. 64. Но, вероятно, это следует отнести не к большому возвышению или авторитету, а просто к более интенсивному и более узко эллинизированному характеру Юноны. Во всяком случае, вне всякого сомнения, существуют некоторые аранжировки, принятые поэтом с особым намерением, по всей видимости, указать на полное равенство, если не фактическое превосходство, Минервы. Дважды две богини вместе спускаются с Олимпа на поле битвы. Оба раза это происходит в колеснице Юноны. Теперь Ирис, поскольку, по крайней мере, в одном случае она действует по приказу Юноны, и поскольку в другом мы находим ее управляющей колесницей Марса, вполне могла бы быть использована для выполнения этой функции в тот момент, когда две величайшие богини собираются отправиться в путь вместе. Однако это не так. Юнона сама управляет лошадьми, а также играет роль погонщика, в то время как Минерва садится верхом в качестве воина рядом с ней[76]. Быть возничим - это, как правило, хотя и не совсем неизменно, черта низшего звена. Но независимо от этого официального различия, Минерва со своим Эгисом бросается в глаза, а Юнона, очевидно, второстепенная фигура в группе.

В "Одиссее", опять же, мы имеем самое поразительное указание на существенное превосходство Минервы над великим и могущественным Нептуном. Приняв человеческий облик при жертвоприношении Нестора в Пилосе его божественному предку, она, не колеблясь, по приглашению молодого принца Писистрата возносит молитву этому божеству в качестве вежливого гостя и религиозного грека. Ее прошения обращены к Нестору, к его семье, к его подданным и к делу, которым она занималась вместе с Телемахом. Все они включены в общие слова, которыми она завершает[77]:

μηδὲ μευήρης

ἡμῖν ἐὺχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα.

Но в конце поэтесса продолжает заявлять, что то, чего она таким образом добивалась в молитве от своего дяди Нептуна, она немедленно осуществила сама:

ὣς ἄρ' ἔπειτ' ἡρᾶτο, καὶ αὐτὴ πάντα τελεύτα.

Еще раз. Тот же ход идей, который объясняет, как Olympus оснащен набором Secondaries, также показывает нам, почему эти Secondaries обладают только низшей или вспомогательной формой своих нескольких даров. Это потому, что этими дарами уже обладали высшие личности до появления более поздних традиций, представленных Вторичными: традиций, из которых все в целом (за исключением Пайеона, которому вообще не поклоняются и который существует только на Олимпе и для Олимпа) несут на себе, как принято в Греции, признаки модернизма[78]. Они естественным образом подчиняются предшествующим им условиям иерархии, в которую они введены. Но, с одной стороны, их существование, вместе со своеобразной связью их работы и атрибутов, а не самих себя, с великими божествами традиции, Аполлоном и Минервой, само по себе является веским аргументом в пользу отдельного и более древнего происхождения этих божеств. С другой стороны, они несут в себе мощное свидетельство силы того принципа, который отразил на ахейском небе опыт земли. Ибо нет ни одного достойного и интеллектуального занятия, известного и используемого среди эллинских племен, собственно так называемых, которое не имело бы, насколько это возможно, аналога на Олимпе. Даже священство не является настоящим исключением; особенно если я прав, полагая, что оно пеласгийское и еще не было принято во времена Гомера как один из эллинских институтов. Но даже если бы это было принято таким образом, по природе случая это не могло быть перенесено в олимпийскую систему, поскольку не было существ выше самих себя, которым боги могли бы приносить жертвы, и поскольку, согласно порочному представлению о ней, которое начало преобладать, принося ее, они расстались бы с чем-то, что имело ценность для них самих.

Мы не часто слышим о простом церемониале среди олимпийских божеств. Юпитеру, однако, и Юноне оказана заметная честь, что, когда кто-либо из них входит в собравшийся Двор, все остальные божества восстают[79]. Ясно, что Гомер включил в картину, представшую перед его мысленным взором, идеи, относящиеся к тому внешнему порядку, который мы называем старшинством; и можно показать, что Минерва имела превосходство над другими богами, или то, что мы должны были бы назвать почетным местом; то место, которое занимал в человеческой семье старший сын. Мы должны предположить, что Юнона, как отражение Юпитера, заняла бы место матери.

Когда Фетиду призывают на Олимп в двадцать четвертой "Илиаде", по прибытии она удостоивается почестей гостыи, в число которых входит это почетное место рядом с главной персоной, и именно Минерва уступает его ей;

ἡ δ' ἄρα παρ Διὶ πατρὶ καθέζετο, εἴ ξε δ' Ἀθήνη[80].

Точно такой же процесс описан в Третьей "Одиссее". Когда Телемах и псевдо-Наставник приближаются к пиру Нестора, Писистрат, младший сын, сначала идет поприветствовать их, а затем сажает их на почетное место между своим отцом и старшим братом[81],

πάρ τε κασιγνήτῳ Φρασμήδεϊ καὶ πατέρι ὦ

то есть рядом с Нестором; Фрасимед уступает им место и остается по другую сторону от них, как Минерва в двадцать четвертой "Илиаде".

Об Аполлоне.

Гомер не оставил никаких специальных записей по этому конкретному вопросу относительно Аполлона. Однако в древнем гимне, часть которого цитируется Фукидидом, эта честь отчетливо оказана этому божеству в следующих изящных строках[82]:

ὅν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τρομέουσιν ἰόντα·

καὶ ῥά τ' ἀναΐσσουσιν ἐπισχέδον ἐρχομένοιο

πάντες ἄφ' ἐδράων, ὅτε φαίδιμα τόξα τιταίνει.

Интимность их отношений с Юпитером.

4. Однако более примечательными и важными, чем этот приоритет Минервы при Олимпийском дворе, являются отношения воли и привязанности между Юпитером и этими двумя по сравнению с другими его детьми.

По отношению к ним, и только к ним, он никогда не употребляет никаких ласковых выражений. Минерву дважды называют φίλον τέκος, а к Аполлону дважды обращаются в звательном падеже как к φίλε Φοῖβε[83]. Это тем более заслуживает внимания, что можно было бы ожидать, что предпочтительными объектами этих фраз были бы другие божества, а не эти, например, Меркурий из-за его молодости или Венера из-за ее красоты и обольстительности. Но в случае Меркурия ничего подобного нет, а в случае Венеры ближайшим приближением является τέκνον ἑμὸν (Ил., ст. 428). Юнона, которая не была ее матерью, обращается к ней только как к φίλον τέκος, и это в тот момент, когда было удобно ее грубо обмануть[84].

Минерва, действительно, достаточно дерзка, чтобы противопоставить себя Юпитеру в своих собственных целях: она не проявляет принципа полного повиновения, но зато она сильна в самосознании права, а также в силе. Она идет на все, чтобы помешать Юпитеру в "Илиаде", вызывает его гнев и навлекает на себя его угрозы[85]. Но ее общая цель состоит в том, чтобы привести в исполнение замысел, столь недвусмысленно одобренный на Олимпе, что сам Юпитер был вынужден уступить ему; а именно, восстановление справедливости путем падения Трои. И, следовательно, при малейшем намеке с ее стороны на примирительный настрой Юпитер проявляет себя умиротворенным и, кажется, сожалеет о своей строгости[86].

Случай с Аполлоном стоит особняком как демонстрация полной гармонии с волей Юпитера. Ни в одном случае он не действует и не говорит иначе, чем его родитель. На Олимпийском совете Двадцать четвертой "Илиады", вынужденный сделать решительный протест в отношении поруганного состояния тела Гектора, он заботится о том, чтобы адресовать его не Юпитеру, а присутствующему телу богов[87];

σχέτλιοί ἐστε, θεοὶ , δηλήμονες.

И, следовательно, когда Юнона следует за ним с резкой бранью, направленной в его адрес, Юпитер немедленно проверяет ее[88]и приводит в исполнение совет Аполлона. Как правило, на протяжении всего стихотворения он является органом Юпитера во всем, что должно быть совершено от имени Трои, но никогда ни для какой цели, которая должна оказаться безуспешной. Когда, согласно божественному указу, Гектор вот-вот будет убит Ахиллесом, Аполлон отступает от обреченного воина, и Минерва присоединяется к избранному.

Нельзя легкомысленно относиться к объединению воли Аполлона с волей Юпитера. По правде говоря, это один из самых сильных аргументов, свидетельствующих о присутствии традиционных элементов в этой великой концепции. Как бы широко ни был распространен закон раздора на земле, это зло едва ли менее распространено на Олимпе. Не только угрозы являются высшей санкцией, с помощью которой во многих случаях осуществляется управление страной, но и изобилуют всевозможными видами личных обид и ссор, а также общей тенденцией к интригам и неподчинению. Чтобы нам не показалось странным, когда Юпитер употребляет по отношению к своему сыну Марсу то, что, тем не менее, при рассмотрении мы должны признать удивительным выражением;

ἔχθιστος δέ μοι ἔσσι θεῶν, οἱ Ὀυμπόν ἔχουσιν[89].

Среди всех остальных выдающихся божеств нет ни единого примера положительной гармонии воли, пронизывающей весь ход действий, ни между кем-либо из них и Юпитером, ни между ними самими. Поэтому я воспринимаю это как очень убедительный признак того, что материалы для этой традиции, столь отличные по своему характеру от того, что производил Olympus, были привезены из источника, более высокого, чем Олимп.

5. В следующем пункте речь идет главным образом об Аполлоне.

Аполлон, избавитель небес.

Это замечательная традиция, которая делает этого бога защитником и избавителем небес и других Бессмертных.

Отус и Эфиальт, внуки-близнецы Нептуна, и самые огромные по росту из всех существ, выросших на земле, а также самые красивые после Ориона, еще в детстве угрожают небесам войной и предлагают масштабировать ее, нагромождая горы. И они достигли бы этого, если бы достигли своего надлежащего возраста и полного размера (ἥβη): но Аполлон уничтожил их первым[90].

Это традиция, которая не может по праву принадлежать греческому изобретению: ибо какое отношение имеет Аполлон, с такой точки зрения, ни к обладанию огромной физической силой, ни к повержению ее ниц? Ни как врач, арфист, поэт, пророк, лучник, ни как ангел Смерти он, по-видимому, не был тем человеком, который был бы выбран для этой цели. МолнияЮпитера - это оружие, которому мы должны были отдать предпочтение, или могучее копье и устрашающий Эгис Минервы, или даже грубая туша Марса. Мягкая смерть, вызвать которую было мифологической обязанностью Аполлона, совершенно не подходит к данной теме.

Только когда мы расширяем эту мягкую концепцию до образа Мстителя, частично представленного в Первой "Илиаде", Аполлон становится подходящим разрушителем Отуса и

Эфиальта. Эта традиция в последующие времена, по-видимому, была объединена с более крупной, касающейся Гигантов, на которых Гомер мрачно поглядывает[91].

Овидий делает Юпитера своим собственным защитником[92]: прекрасный отрывок из Горация знакомит со многими божественными воинами, но сохраняет довольно видное место для Аполлона, в то время как другое отводит Минерве; и эти двое с Юпитером, похоже, несут на себе основную тяжесть битвы[93].

Это допускает только одно удовлетворительное объяснение, а именно то, что, исходя из источника более высокого, чем мифология, оно, так сказать, не носит ливреи этой системы: и что это представление приписывается Аполлону либо потому, что он представлял Человека, которому должна была принадлежать вся власть на небесах и земле как для разрушения, так и для освобождения, либо потому, что традиция фактически приписывала этому же Человеку славу того, что он уже преодолел восстание могущественных существ против Всевышнего.

У Гомера нет точной параллели в случае с Минервой с традицией, которая делает Аполлона уничтожителем мятежников. Но, хотя она и не является защитницей божественного порядка в целом, она является защитницей Геркулеса, любимого сына Юпитера, при обстоятельствах, когда, очевидно, если бы не она, его божественность была бы виной всему. 'Как!' восклицает Минерва, когда ее родитель прерывает ее в восьмой "Илиаде". - Неужели он забыл, сколько раз я спасала его сына в трудах, возложенных на него Эврисфеем? Если бы я в то время, когда Геракл был послан им за Цербером из подземного мира, знал, как он поведет себя сейчас, он никогда бы не избежал ужасных потоков Стикса[94]. Из этой любопытной легенды нам остается сделать вывод, что Минерва обладала силой, доступной в подземном мире, которую традиция не приписывала Юпитеру, и что он нашел ее в подземном мире. ее использование этого слова в данном случае абсолютно необходимо для исполнения его желаний, даже в отношении любимого сына.

Каждая из этих функций, возложенных соответственно на Аполлона и Минерву, напоминает о тех еврейских традициях, которые провозглашают прямую и особую власть Мессии над падшими ангелами и над могилой.

Этим божествам никто никогда не мешает.

6. Последняя характеристика двух особенно традиционных божеств, которые будут упомянуты в этой главе, заключается в том, что им никогда не мешают, не побеждают и не перехитрят никакие другие боги. Ни в одном отдельном случае Минерве, где она находится в действии, не приходилось сталкиваться ни с одной из этих форм бесчестия; так же как и Аполлону, ни в одном случае, за исключением тех случаев, когда его натравливали на Минерву. Из этого класса есть два случая: первый, когда греки теряют позиции[95], и его заставляют договориться с ней о прекращении общего конфликта, вызвав вместо него личный вызов Гектора: дело, которое наверняка завершится к чести греков. Другой находится в ГИПЕРССЫЛКЕ Doloneia, когда он поднимает тревогу как раз вовремя, чтобы обнаружить, что Диомед и Улисс, ведомые Минервой, достигли кровавой цели своего поручения. Среди людей, как и среди богов, Минерва не прикасается ни к чему, кроме того, чему суждено восторжествовать. Следовательно, обреченный Патрокл не призывает ее, и она не оказывает ему никакой помощи.

Чтобы оценить важность этого соображения, мы должны иметь в виду, что нет ни одного из чисто вымышленных божеств, которое в тот или иной момент не подвергалось бы в той или иной

форме порицанию. Марс побежден Минервой через Диомеда, а также непосредственно находится под ее контролем; Боги в целом смеются над Вулканом; Меркурий не осмеливается встретиться с Латоной; Церера видит, как ее возлюбленный убит Юпитером; Венера не только повержена на землю Минервой, но и избита Диомедом, не имея никакой божественной помощи, чтобы укрепить его, и одурачена Юноной; Юнона перехитрила самого Юпитера; но Юнона также вместе с Помощниками тяжело ранена Геркулесом; и о ней также записано, что ее муж подверг ее позорному наказанию в виде повешения в цепях с наковальней у каждой ноги[97].

Нептун нигде не подвергается личному позору; но он сбит с толку Лаомедонтом и также не в состоянии эффективно отомстить за увечье своего сына Полифема. Более того, самому Юпитеру, помимо того, что он был обманут Юноной, угрожала грозная комбинация, которая собиралась заковать его в кандалы, когда Бриарей пришел ему на помощь[98].

С другой стороны, Аполлон внезапным шоком останавливает победоносную карьеру Диомеда[99], и снова Патрокла[100]. И в судьбах Улисса Минерва, которая защищает его, эффективно, хотя и после борьбы, побеждает Нептуна, который делает все возможное против него. Чтобы, однако, справедливо оценить весомость этого соображения, мы не должны упускать из виду, что Гомеру стоило сложного и того, что мы могли бы иначе назвать надуманным изобретением[101], чтобы спасти Аполлона от бесчестья в Богоборчестве. Там ему противостоит Нептун, божество ранга, равного Юпитеру, и по силе уступающее только своему старшему брату. Поэтому было недопустимо, чтобы такой бог потерпел поражение. Но если бы Аполлон был не более чем одним из обычных выдуманных божеств, то к нему нельзя было бы применить подобную причину. Он был младше: он был сыном Юпитера, как Марс или Меркурий; он был на стороне проигравших, на стороне троянцев: почему бы ему, подобно Марсу, не быть как следует избитым своим противником? Я думаю, это могло быть только следствием какой-то широкой демаркационной линии между ними: некоего разрыва, который определяет их характеры и позиции как радикально и фундаментально разделенные, а не просто случайно.

Если мы рассмотрим простое рождение этих двух божеств в соответствии с олимпийским порядком, то каждое соображение, почерпнутое из этого источника, будет иметь тенденцию отводить Марсу более высокое место, чем Аполлону. Его функции были более властными: ибо в эпоху турбулентности и среди народа, одинаково склонного к вольнонаемным действиям и открытой войне, какое тихоокеанское ведомство могло абстрактно соперничать с ведомством бога оружия? Опять же, Марс - сын Юноны, старшей дочери Сатурна, первоначальной и главной жены Юпитера, признанной королевы Олимпа: равной по рождению великому братству трины, и второй по силе никому, кроме самого Юпитера. Почему, согласно мифологическому порядку, дитя Латоны должно быть поставлено так высоко над ребенком того, кто настолько превосходит его по рождению? Почему его положение так отличается от положения дитя Дионы или дитя Цереры?

Но Гомер так усердно лелеет достоинство Аполлона, что даже не возлагает на него бремя инициативы в предложении плана его спасения. Это делается с большой осторожностью и искусством. 'Давай сразимся вдвоем, - говорит Нептун, - но начинай ты, поскольку я старше и знаю лучше'. И затем, поднимая их общую неприязнь к Лаомедонту, он продолжает показывать, в какой абсурдности был бы повинен Аполлон, если бы последовал ироническому совету, и

таким образом делает для него легким, даже неизбежным вторжение в чувства и говорит: "Давайте оставим их, несчастных смертных, самим себе".

Исходя из этого, мы можем сравнить два других устройства, задуманных в том же духе. В Пятнадцатой "Илиаде" Юпитер заботится о том, чтобы миссия Аполлона по оказанию помощи троянцам началась только тогда, когда Нептун, грозный друг греков, уже покинул поле битвы[102]. И в Пятой "Одиссее" придумано, что только когда Нептун прекратит преследование Улисса, тогда, наконец, немедленно появится Минерва, чтобы возобновить свою власть над ним[103].

Когда мы перейдем к обсуждению положения Латоны, как в целом, так и в Богоборчестве, я думаю, к вышеизложенным соображениям добавится дополнительная сила. С другой стороны, я допускаю, что легенда об Аполлоне и Лаомедонте, представляющая, что он и Нептун были обмануты этим царем, не объясняется, насколько я вижу, каким-либо образом, который привел бы ее в полное соответствие с общим правилом, которое мы рассматривали, если только мы не можем принять во внимание, что он отомстил за возможность, предоставленную ему Богоборчеством отказа сражаться за Трою. Но это случай обращения со стороны смертного, а не бога; и он принадлежит к другому порядку.

Теперь я продолжаю касаться превосходства Минервы и Аполлона в вопросах, связанных с их земными отношениями и с тем, что можно назвать физическими условиями их существования.

1. Из Гомера совершенно ясно, что эти два божества пользовались у людей особым почетом, хотя может возникнуть вопрос, сохранилось ли это только в неопределенной форме чувства, или же это было воплощено в каком-то факте или обычае.

Паллада и Аполлон отличаются тем, что их призывают в соединении с Юпитером в замечательной линии

Αἶ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίῃ καὶ Ἀπόλλων.

Этот стих встречается нам не в случаях, связанных с каким-либо особым обрядом или функцией, а просто когда говорящий желает с особой торжественностью или подчеркиванием выразить какое-то сильное и первостепенное желание. Таким образом, Агамемнон желает этим заклинанием, чтобы у него было десять таких советников, как Нестор[104]: и снова, чтобы все его воины обладали такой же активностью духа, как два Аджакса[105]. Нестор с этими словами желает себе снова стать молодым[106]: как и старый Лаэрт[107]. Ахиллес молится в такой форме, когда приходит в ярость, об уничтожении как греков, так и троянцев[108]: Менелай о появлении Улисса среди Женихов[109]; Алкиной таким образом выражает желание, чтобы Улисс мог быть мужем Навсикаи[110]: и, наконец, Телемах, что Женихи были в худшем состоянии, чем отключенный Ирус[111].

Призыв Трины.

Это выражение никогда не звучит из уст ни одного троянца; ибо Гомер, по какой бы то ни было причине, редко разрешает им использовать те же формулы, что и греки. Но вся суть этого содержится, и в форме еще более строгой, в строке, дважды произнесенной Гектором:

Τιοίμην δ', ὡς τίετ' Ἀθηναίῃ καὶ Απόλλων.

Этот язык действительно настолько заострен, что наводит на вопрос, не должна ли была существовать какая-то особая форма внешнего почитания, которая в Героическую эпоху оказывалась этим божествам, а не другим.

И, что достаточно странно, из храмов гомеровских поэм все, на что мы можем указать как на недвусмысленно названные и существующие, - это храмы либо Аполлона, либо Паллады. Но эти фразы, возможно, также указывали на другие из их очень многочисленных различий. Соответственно, я не берусь утверждать, что это действительно было исключительным почитанием двух божеств; но нет ничего абсурдного в предположении, что это могло быть так. Не было бы несовместимым с верой в Юпитера как высшего бога, если бы те, кто считался в определенном смысле его министрами и органами управления миром, либо получали из рук человечества большую долю существенных даров поклонения, чем он, либо наслаждались этим в особой форме и на особых условиях.

Их поклонение универсально.

2. Представляется несомненным, что Аполлон и Минерва были объектами не частичного, а всеобщего поклонения в сфере знаний Гомера.

Даже без рассмотрения деталей доказательство этого утверждения могло бы основываться на их относительном положении по отношению к двум партиям греков и троянцев. Минерва, великое эллинизирующее божество, является объектом процессии троянских женщин с мольбами в Шестой книге. Она является своеобразной покровительницей одновременно пеласгийской Аттики^[112] и характерного типа эллинского характера, представленного в "Улиссе". С другой стороны, Аполлон, единственный действительно эффективный защитник троянцев, признан каждым греческим вождем, за исключением Агамемнона, в самом начале поэмы^[113]. Сам Агамемнон был введен в заблуждение лишь собственной алчностью и страстью, и вскоре он отправляет торжественную миссию умиротворить оскорбленное божество^[114].

Оставляя в стороне случай с Юпитером, который стоит на другом уровне, нет ничего общего с другими божествами Войны, что хоть сколько-нибудь напоминало бы командное положение, которым эти двое пользуются совместно, как среди своих друзей, так и с теми, против кого они сражаются. Нельзя даже проследить разницу в степени почитания, оказываемого им с одной стороны, и с другой.

Когда мы переходим к деталям, мы обнаруживаем, что у Минервы есть храм в Трое, храм в Афинах, священная роща в Схерии. Ей поклоняются Нестор на берегу моря в Пилосе и близ Миней; Телемах на Итаке; Улисс и Диомед в греческом лагере. Она повсюду сопровождает Улисса, пока он находится в кругу греческих традиций; только по собственной воле воздерживается от выхода за его пределы; и присоединяется к нему, когда близ Схерии он, наконец, снова касается самой внешней границы греческого мира.

Нет божества, исключая даже Юпитера, в отношении которого в поэмах мы имеем такие обильные свидетельства развития поклонения ему в положительных и постоянных институтах,

как в случае с Аполлоном. У него есть священник в Хрисе, храм в Трое, священник и роща в Исмаре во Фракии, роща и праздники на Итаке, оракулы на Делосе и в Дельфах.

Помимо этих положительных институтов, у Гомера есть бесчисленные следы его влияния. Он работал на Лаомедонта, ему поклоняются в Килле; название Ликий, по-видимому, произошло от него и его атрибутов; провидцы, которых он наделяет видением, встречаются в Пелопоннесе и даже среди циклопов; он кормит лошадей Адмета либо в Пиерии, либо в Фере, пользуется услугами Алкионы, дочери Марпессы, в Этолии и убивает детей Ниобы близ горы Сипил. Что касается гомеровских знаков, то они заставили бы нас предположить, что Поэт рассматривал его как божество не менее универсальное, чем тот Бич Смерти, с которым он находится в такой тесной и торжественной связи.

За исключением Юпитера, нет другого божества, о котором мы можем с такой уверенностью утверждать, что ему поклоняются во всем мире; и Нептун - единственный, кроме Минервы, в отношении которого указания стихотворений делают это вероятным. О нем мы можем заключить это по тому, что он, по-видимому, известен или действует в местах, столь отдаленных друг от друга: в Солиманских горах, в Троаде при Лаомедонте, в Греции близ Энипея, в стране Циклопов, в море далеко к северу от Феакии. Но это полностью объясняется широтой *θάλασσα*, его доли в великом царстве внешней Природы, которая, будучи столь же обширной, как финикийские традиции "Одиссеи", сразу же дает ему место в них. Очевидно, что это не связано с чем-то более божественным в представлении о нем, поскольку он несет в себе много основных нот ограниченности, общих с божествами чистого вымысла.

Широкое распространение класса Провидцев само по себе может быть воспринято как доказательство столь же широкого признания влияния Аполлона: ведь именно он сделал Полифеида[115] первым в этом порядке, после смерти Амфиарая. Теперь эти Провидцы, по-видимому, были найдены повсюду, либо в форме *μάντις*, либо в форме *οἱ ὠνίστες*. Не только в Греции и в самой Троаде; но и в Перкоте, у мизийцев и даже у циклопов во Внешней Зоне[116].

Не локализован по месту жительства.

3. Следующее различие, которое я отмечу в традиционных божествах, заключается в том, что они не ограничены каким-либо одним местом или регионом для своего обитания; ограничение, которое в большей или меньшей степени накладывается на любое другое выдающееся божество, за исключением только Юпитера.

Что касается некоторых из них, то об этом совершенно ясно свидетельствуют позитивные признаки. За исключением случаев пребывания на Олимпе или за границей по особому случаю, Марс не покидает ни Фракию, ни Вулкан Лемнос, ни Венеру Пафос. Но даже у высших и более древних божеств есть признаки какого-то локального ограничения. Строго аргейский характер Юноны, хотя и не выражает, но подразумевает это. У Деметры, по-видимому, есть местная обитель, вероятно, на Крите. Айдоней и Персефона обычно обитают в Тенях, где у них свои дела. Самого Нептуна, когда он покидает поле битвы, желательно отправить либо в море, либо на Олимп. Его регулярное богослужение среди греков было, как явствует из речи Юноны, в Гелике и Эгее в Эгиалосе; что нелегко объяснить, за исключением предположения, что он проживал исключительно в этих местах[117]. Теперь ясно заявлено, что его дворец находился в Эгее: оттуда он отправляется на равнину Трои и там восстанавливает силы, когда прекращает преследование Улисса. Название Эгей не упоминается в Каталоге, и Хелис, как его называют

ἐὺρεῖ α, очевидно, был районом; таким образом, это мог быть район, в котором находился Эгей, возможно, как его морской порт[118]. До времен Страбона Эгея[119] исчезла.

Теперь Минерва имеет особое отношение к Афинам, и однажды упоминается, что она направлялась туда[120]. Опять же, эпитет λυκῆννης, редко присваиваемый Аполлону, наводит на мысль о связи с Ликийей. Если, однако, мы составим наше суждение на основе Гомера, Ликия может получить свое название от Аполлона, но не Аполлон от Ликии.

Но из стихотворений ясно, что влияние, активность и виртуальное, если не положительное присутствие Аполлона и Минервы пронизывают весь гомеровский мир. Частично об этом свидетельствует их универсальное действие; в Троаде, в Ликии[121], во Фракии, в Схерии и по всей Греции. Это также подтверждается тем, как к ним обращена молитва: и ни тот, ни другой никогда не представлены ни как имеющие дворец или резиденцию в каком-либо конкретном месте, ни как демонстрирующие, подобно Юноне, исключительную привязанность к какой-либо определенной расе или городу.

4. Хотя обращение к богам часто встречается в поэмах Гомера, по-видимому, недостаточно было замечено, что олимпийские персонажи, к которым оно обычно обращено, очень немногочисленны.

В Двадцатой "Одиссее" Пенелопа умоляет Диану положить конец ее унылому существованию. Я предполагаю, что здесь к ней обращаются не из-за ее превосходства как традиционного божества, а потому, что тема связана с ее особым служением в отношении Смерти.

Смертные снова время от времени обращаются к Нептуну; как, например, его потомок Нестор на морском берегу в Пилусе, и подобным образом его сын Полифем на пляже страны Циклопов. Точно так же к нему обращаются Посланники по пути в лагерь Ахилла: и здесь их путь снова лежит вдоль морского берега. Соответственно, я предположу, хотя и с большой долей сомнения, что любое олимпийское божество могло бы стать объектом мольбы при определенных обстоятельствах времени, места или личности. Но из стихотворений явствует, что общее правило заключается в обратном. Обычно их не призывают, даже в связи с их собственными особыми дарами. У Гомера нет обращений к Венере, Марсу, Меркурию или Вулкану; и даже, что более примечательно, к Юноне.

Молитва, однако, очень обычна в стихотворениях, но она ограничена только тремя богами.

Предметы обычной молитвы.

К Юпитеру, Аполлону и Палладе обращаются люди, оказавшиеся в затруднительном положении, не в связи с каким-либо особым даром или должностью, которую они занимают, а совершенно независимо от особых ритуалов и местных или личных отношений. Таким образом, Улисс и Диомед в "Долонее" ссылаются на Минерву[122]. Менелай, собираясь напасть на ЭвфORB, сначала молится Юпитеру[123]. Нестор тоже обращается к Юпитеру, а не к своему собственному предку Нептуну[124], в великих проливах греческой армии. Главк умоляет Аполлона исцелить его рану[125]; и если считать, что это обращение относится к его медицинской функции, оно все равно очень примечательно, поскольку содержит прямое утверждение, что он способен слышать и действовать на любом расстоянии. То же самое можно

сказать и о молитве Пандара[126]. Его священник Хрис возносит ему молитву с равнины Трояды (Ил. і. 37): но это может быть случайным по отношению к служению. Случаи обращения с молитвами к Юпитеру и Минерве - это чисто частные прошения без предварительного уведомления, подсказанные обстоятельствами момента: и они показывают, что, хотя Гомер, возможно, и не имел абстрактной идеи о вездесущности, он приписывал этим божествам ее существенную характеристику, то есть обладание силами, не ограниченными пространством.

Доказательства того, что Аполлона призывали независимо от физического присутствия в определенном месте и с общей целью помощи и защиты, а не просто для выполнения определенных мифологических функций, хотя и менее разнообразных, все же, я думаю, не менее убедительны. Это, во-первых, обеспечивается призывом трин, неоднократно обращенным к нему вместе с Юпитером и Минервой[127]:

αἶ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ, καὶ Ἀθηναίη, καὶ Ἀπόλλων.

Но общая способность Аполлона, подобно Минерве, принимать молитвы демонстрируется обращением Диомеда к Гектору в Одиннадцатой книге, когда Аполлона не было на поле битвы (363, 4); "на этот раз Фебус Аполлон освободил тебя: и, несомненно, ты позаботился помолиться ему, когда отважился приблизиться к звону копий".

νῦν αὖτέ σ' ἐρύσσατο Φοῖβος Ἀπόλλων,

ᾧ μέλλεις εὔχεσθαι, ἰὼν ἐς δοῦπον ἀκόντων.

5. Теперь мы можем перейти к другой главе особых прерогатив.

Без аппетита и ограничений.

И Минерва, и Аполлон, как правило, свободны от физических ограничений и от власти аппетита, которому, как правило, подвержены изобретательские божества. Хотя, когда о богах в целом говорится о некоей необходимости, они могут быть буквально включены в нее, мы не находим, чтобы Поэт рассматривал их отдельно от остальных, и конкретные недостатки никогда не приписываются ни одному из них в отдельности. То, что говорится о них, включая других, на самом деле вообще не говорится о них, а только о преобладающем расположении тела, к которому они принадлежат: точно так же, как в "Илиаде" (χί. 78) говорится, что все боги были разгневаны Юпитером из-за его пристрастия к троянцам, хотя мы знаем, что на самом деле это были лишь некоторые из них, обладающие наибольшим весом и властью. Ни Аполлон, ни Минерва не едят, не пьют, не спят, не устают, не ранены, не испытывают боли и не находятся во власти страсти. Ни одно из них никогда не бывает перехитрено или введено в заблуждение каким-либо вымышленным божеством, как Венера и даже как Юпитер - Юноной в Четырнадцатой "Илиаде". Когда Минерва в образе Наставницы получает чашу на пилийских празднествах, она передает ее Телемаху, но не указано, что она пьет из нее[128]. Сравните с этим трапезу Меркурия на острове Калипсо[129], приглашение Айрис присоединиться к пиршеству Ветров и ее собственный страх, как бы она не лишилась своей доли эфиопских гекатомбов[130].

Их отношение к жертвоприношению животных отличается от отношения других, по крайней мере изобретательных, богов. Юнона действительно обвиняет Аполлона в том, что он присутствовал на свадьбе Фетиды вместе с остальными богами, где все они пировали[131];

ἐν δὲ σὺ τοῖ σιν

δαίνυ' ἔχων φόρμιγγα·

и в Третьей Одиссее Минерва приходит, чтобы присутствовать на милосердной жертве Нестора, принесенной в ее честь[132],

ἦλθε δ' Ἀθήνη

ἰρῶν ἀντιόωσα.

Хрисес ссылается на совершение жертвенных обрядов как на одно из оснований благосклонности бога[133]: в котором, однако, он, в конце концов, только показывает, что он не отказался выполнить позитивные обязательства своего поста. И, конечно, эти двое были объектами жертвоприношения, как и другие божества. Если бы это было не так, этот факт противоречил бы их традиционному происхождению, вместо того чтобы поддерживать его. Они относятся к той же категории, что и остальные олимпийцы, в том смысле, что жертва приемлема для них всех: но, во-первых, ясно, что они никогда не говорят, что получают от этого чувственное удовольствие; и, во-вторых, не похоже, что их благосклонность к отдельным людям либо была основана на ней, либо, когда она была утрачена, могла быть восстановлена с ее помощью. В случае с Хрисом речь идет о возмещении ущерба, а не о жертве. Моральный характер всего этого разбирательства решительно и авторитетно заявлен Калхасом[134],

οὐτ' ἄρ' ὄγ' εὐχωλῆς ἐπιμέμφεται, οὔθ' ἐκατόμβης·

Таким образом, Диомед и Улисс имеют самые тесные личные отношения с Минервой; но нигде не сказано, что они заняли свое место в ее благосклонности путем жертвоприношений: хотя и Аполлон за Гектора, и Минерва за Улисса ходатайствуют в олимпийском суде перед другими богами о жертвенной щедрости этих героев соответственно[135]. Мы также не опираемся здесь полностью на отрицательные свидетельства. В первой книге, в жертву греков Аполлон, на руках Chryses, описывается в самом полном детале: и поэт говорит нам о том, что Бог сделал наслаждаться; это было утонченное наслаждение уму и слуху, предоставляемыми ему песни, которые они пели перед ним весь день в его честь: ὁ δὲ φρένα τέρπεται ᾠκούων[136]. Далее, контраст может быть проведен не только с божествами их собственного поколения, но и с длительными путешествиями Нептуна[137] на пир, а также с четким и, по-видимому, неизменным языком самого Юпитера.

Они принимают жертвоприношения с достоинством, которое не принадлежит другим божествам. Когда греки возносят молитвы и приношения Юпитеру, и он намеревается отказаться от молитвы, добавляется, что он, несмотря на это, принял жертвы[138]:

ἄλλ' ὅγε δέκτο μὲν ἰρὰ, πόνον δ' ἀμέγαρτον ὄφελλεν.

В почти параллельном случае с Минервой (Ил. vii. 311) просто утверждается, что она отказалась от молитвы троянцев, в то время как об их обещанных подношениях не сообщается. Опять же, когда Минерва была оскорблена греками, и Агамемнон пытался умиротворить ее гекатомбами, то, что он мог лелеять такую идею, описывается как доказательство его безумия[139]:

οὐ γάρ τ' αἶψα θεῶν τρέπεται νόος αἰ ἐν ἑόντων.

С этим мы можем сравнить случай Нептуна, который угрожал сокрушить город феакианцев горой; но которого, по-видимому, отвлекает от его цели просто жертва, которую они предлагают ему по совету Алкиноя[140].

Простые атрибуты роста стоят в самом низу шкалы даже человеческого совершенства; и именно так Гомер обращается с ними, наделяя ими в величайшем изобилии своего Отуса, своего Эфиальта и своего Марса. Они есть у Минервы, но косвенно приписаны ей; и когда Аполлон вооружается для войны, он вообще никогда их не получает. Когда описывается его могущество, оно всегда описывается самым возвышенным образом, то есть в его последствиях; и усилие никогда не приписывается ни одному из них.

То же самое относится и к передвижению. Безусловно, самая негативная картина - это та, которая является самой негативной. Как правило, Аполлон и Минерва передвигаются без использования средств или инструментов, таких как крылья, колесницы или других. В то время как Нептун ступает, а лошади Юноны скачут, преодолевая так много миль в каждом темпе, путешествия Аполлона и Минервы обычно не описаны, не распределены. Минерва отправляется с Олимпа на Итаку; когда она улетела, значит, она прибыла:

βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων ἄλγασα·

στῆ δ' Ἰθάκης ἐνὶ δῆμῳ ἐπὶ προθύροις Ὀδυσῆος[141].

Только в последние несколько лет триумфы натурфилософии дали нам приблизительную иллюстрацию этих перемещений в пространстве в виде более чем молниеносной скорости электрического телеграфа.

Таким образом, Аполлон тоже обладает личным достоинством, которым обладают боги-посланники по должности. О нем и Айрис, когда они были в компании, говорят, что их путешествие началось; и что оно закончилось:

τὼ δ' ἄλξαντε πετέσθην·

Ἰδην δ' ἵκανον πολυτίδακα[142].

В одном случае, однако, Минерва представлена, даже когда без присмотра какого-либо другого божества, использующей ножные крылья, которые обычно использовал Меркурий, и говорят, что они несут ее[143]:

τά μιν φέρον, ἥμ' ἐφ' ὑγρῇν

ῆδ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν, ἅμα πνοίης ἀνέμοιο.

Но ни здесь, ни где-либо еще на ее пути нет этапов или промежуточных пунктов.

С движениями Аполлона и Минервы, так понятыми Поэтом, нам не мешало бы сравнить движения Меркурия (Od. v. 50-8), Нептуна (Il. xiii. 17-31) и Юноны (Ил. xiv. 225-30).

Их независимая сила наказания.

6. Опять же, между различными божествами существует важное различие в том, как они ведут себя, когда их оскорбляют смертные. В общем, это один из моментов, наглядно демонстрирующих верховную власть Юпитера; ибо обычным делом является обращение к нему и получение возмездия либо с его разрешения, либо при его посредничестве. Не из-за большего своеволия или духа бунта, а из-за более высокого достоинства и определенной субстанциональности характера и положения, Аполлон и Минерва всегда кажутся действующими от самих себя, отстаивая свои оскорбленные прерогативы.

Даже Нептун, когда он разгневан возведением неосвященного вала греческого лагеря и опасается, что это затмит славу его собственного творения, стены Трои, обращается по этому поводу к Юпитеру и получает от него разрешающее предложение, что он должен сам разрушить его, как только война закончится[144]. Он придерживается аналогичного курса, когда стремится покарать чрезмерную смелость и морские успехи феаков[145]. Венера, раненая Диомедом, не даже путем апелляции пытается добиться возмещения ущерба[146]. Марс, находящийся в таком же состоянии, жалуется Юпитеру как на Диомеда, так и на Минерву. Это правда, что впоследствии, после смерти своего сына, он предлагает появиться на поле битвы: но тогда он находится в состоянии ярости[147] и осознает, что этот поступок был бы восстанием против Юпитера: соответственно, его грубо останавливает Минерва. Опять же, когда Дионис и его няньки подвергаются нападению Ликурга, именно Юпитер ослепляет обидчика, и его жизнь коротка, потому что он стал ненавистен богам[148]. Дионис не подал апелляции, но Юпитер отомстил за оскорбление его ордена. Солнце, после того как его быки были съедены спутниками Улисса, обращается с призывом к Юпитеру и Олимпийскому совету: и в этом случае Юпитер сам обязуется осуществить желания оскорбленного светила о мести[149]. Когда Адъютант, или Плутон, отправился на Олимп после раны, полученной им от Геракла, возможно, возникает предположение, что это могло быть сделано не просто для того, чтобы получить исцеляющую руку Пайеона, но и для того, чтобы побудить Юпитера к возмещению ущерба.

Действительно, существует определенный набор случаев, в которых правило, вероятно, отличается, то есть когда божеству препятствуют или оскорбляют при выполнении его или ее собственной особой функции. Таким образом, Нептун, хотя и не прикоснулся бы к крепостному валу без разрешения, все же одним своим движением уничтожает Аякса, когда тот находится в море. Венера угрожает Елене своей немедленной местью в случае длительного сопротивления выраженному приказу о том, что она должна отправиться в парижскую палату. Музы, оскорбленные Тамирисом[150], продолжают калечить его, вероятно, голосом или рукой, органы, связанные с его профессией. Это право наказывать в пределах каждой конкретной провинции, по-видимому, является исключением из общего правила. Вероятно, именно при таком исключительном раскладе Диана переходит к Кюретам в Легенде о Девятой Илиаде: но в ее случае могут возникнуть некоторые сомнения из-за того факта, что она радикально разделяет как традиционный, так и мифологический персонаж.

Оскорбленная тем, что ее не включили в гекатомбы, предлагаемые Бессмертным, она посылает дикого кабана опустошать страну. Она казнит Ариадну по просьбе Диониса, без какого-либо уведомления об обращении к Юпитеру. В обоих этих случаях она может действовать в силу своих особых способностей. Но когда ее сравнивают с Юноной в "Богомахии", она предстает совершенно непохожей на своего великого антагониста.

Когда в поле зрения появляется Аполлон, образ действий сильно отличается от образа действий божеств изобретения. Аполлон и Диана сразу же уничтожают детей Ниобы, чтобы отомстить за оскорбление, которое она нанесла их матери: и этот случай тем более заслуживает внимания, что Юпитер на более поздней стадии участвует в возмездии и расширяет его[151]. Но наиболее яркий пример независимого карательного действия Аполлона содержится в "Чуме" из Первой книги; поскольку здесь он опустошает армию греков, подвергая великой опасности предприятие, продвигаемое столь многими могущественными божествами, из-за того, что он считал моральным преступлением и оскорблением своего жреца Хриса. Теперь следует помнить, что девица не претерпела никаких особых обид: все преступление состояло в том, что, будучи дочерью жреца Аполлона в месте, по-видимому, незначительном, она не была по этой причине освобождена от обычной участи женщин, но с ней обращались точно так же, как обращались бы с ней, будь она дочерью царя. Оценивая этот поступок, мы также не должны забывать, что семьи священников не имели священнических привилегий и что Марон заплатил Улиссе (Od. ix. 201-5) очень высокую цену за свою собственную жизнь, а также за жизнь своей жены и ребенка.

Не так-то просто продемонстрировать применение рассматриваемого нами правила в случае с Минервой из-за недостатка ясных примеров в стихотворениях, где ее лично оскорбляли.

Есть один важный случай, в котором проявляется ее гнев; и он описан там как $\mu\eta\nu\iota\varsigma\ \delta\lambda\omicron\eta\iota$ и как $\delta\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma\ \chi\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ [152]. Ее имя и ее интерес к этому делу в какой-то степени связаны с именем Юпитера. Поэт сообщает нам, что Юпитер уготовил грекам катастрофическое Возвращение, 'поскольку не все они были прямодушны, после чего многие из них трагически погибли от неумолимого гнева Минервы'. А затем порядок меняется на противоположный: Агамемнон, как нам говорят, устроил жертвоприношения, чтобы умиротворить гнев Минервы, и вслед за этим возникли разногласия, ибо Юпитер навел бедствие на войско. Ясно, что, поскольку Минерву следует рассматривать как пострадавшую от отдельного и личного оскорбления в ходе этого разбирательства, нет никаких признаков того, что она обращалась к Юпитеру за помощью или за разрешением наказать нарушителей. Но, скорее, это тот случай, в котором Поэт описывает Провидное правление миром, и в котором смешение имен Юпитера и его дочери относится к их системе параллельного действия, согласно которой она разделяет с Аполлоном обязанности действовать как его обычный орган в отправлении карательного правосудия над человечеством. Однако в одном наглядном примере мы находим утверждение, что когда греки оскорбили Минерву, она наказала их бурей (Od. v. 108).

Они используют особые атрибуты Юпитера.

7. Аполлон и Минерва передают это среди других примечаний, что мы находим их управляющими мифологическими или природными силами, которые в остальном являются особым свойством Юпитера.

Ни одно другое олимпийское божество, кроме Юноны, не удостоено подобной чести. Иногда мы находим воздушные силы Юпитера в ее руках. Но, за исключением своего рода приоритета, предоставляемого ей на Олимпе, в силу которого боги поднимаются со своих мест, когда она входит в их компанию, нет ни одного из даров, которыми она обладает, который, по-видимому, не входил бы в сферу полномочий Минервы, если не также и Аполлона. В замечательном случае, когда она гремит в честь Агамемнона сразу после того, как он вооружился, записано,

что это было совместное действие двух божеств, из которых в данном случае преобладает Минерва[153]:

ἐπὶ δ' ἐγδοῦπῃσαν Ἀθηναίη τε καὶ Ἥρη,

τιμῶναι βασιλῆα πολυχρῦσοιο Μυκῆνης.

Эту ассоциацию следует наблюдать в другом отрывке, где эти богини совместно сообщают храбрость воину. Но когда мы обнаруживаем, что они связаны с управлением силами атмосферных явлений, становится очевидным, что мы должны прибегать к различным источникам для объяснения соответствующих факторов. Юнона, мифологически связанная с Юпитером как жена, в этом качестве может, не вызывая удивления, взять в свои руки то, что принадлежит, так сказать, к *браку*. Минерва, как дочь, не имеет таких прав; и ее обладание прочным положением, позволяющим ей использовать эти силы, может быть объяснено только предшествующим и более глубоким родством с традиционным характером, которое делает ее органом верховного божества.

Но в то время как в высших проявлениях власти, присущих Юноне, Минерва, кажется, повсюду соперничает с ней, есть и другие, и те, что относятся к числу наиболее характерных для главы Олимпа, которые разделяют и Минерва, и Аполлон, но которые никоим образом не переданы Юноне.

Одним из самых характерных эпитетов Юпитера является αἰ ἵοχος. И мы никогда не слышим об Эгисе, вышедшем из рук Юпитера, за исключением случаев, когда он находится в руках Минервы или Аполлона. Эгис - своеобразная рука Минервы; по-видимому, она *принадлежит* ей; и из описания ее в Пятой "Илиаде" следует, что на ее стороне она является аналогом колесницы на стороне Юноны[154]. Однако туника, которую она надевает, - это туника Юпитера, и голова Горгоны на ней - его знак: в то время как щит, который она носит, не должен поражать даже его удар молнии[155]:

ἦν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνός.

Опять же, в Пятнадцатой книге "Илиады" Юпитер доверяет Аполлону свой собственный Эгис, чтобы тот мог размахивать им на поле битвы, чтобы запугать греков[156].

Частично в отношении Минервы к Марсу, которого она наказывает или контролирует, но более конкретно в использовании Минервой и Аполлоном великолепного символа Эгиса, мы, по-видимому, находим то развитие воинственного характера, которое упоминалось выше как включенное в число еврейских приписываний Мессии.

Близкое к последнему названному различию, но выходящее за его рамки, на протяжении всех стихотворений, за двумя исключениями, мифологически приурочено к Юпитеру. Эта функция заключается в том, чтобы давать ощутимые для людей указания на грядущие события, во многих случаях посредством полета птиц, но также и посредством атмосферных знаков. Эта власть отличается своей связью с будущим от простой власти над природой.

Исключением являются Аполлон и Минерва. Первое божество, как правило, более одарено в отношении будущего, чем Минерва, хотя и является менее заметной фигурой в направлении настоящего. И все же она разделяет с ним и с Юпитером эту особую честь.

По возвращении Телемаха на Итаку ему является птица по имени летящий сокол[157],

κίρκος, Ἀπόλλωνος ταχὺς ἄγγελος,

послан Аполлоном как предзнаменование успеха для него самого и замешательства для Женихов.

В заключительном кризисе "Одиссеи", который, несомненно, призван продемонстрировать нормальный пример провиденциального возмездия, похоже, целью Поэта было разделить теургическое действие между Минервой и Аполлоном как совместными администраторами общего правительства мира. На долю Минервы, как богини мудрости, приходится то, что можно назвать интеллектуальной долей[158], фактическое наставление и руководство Улиссом, Пенелопой и Телемахом, а также приводящие в замешательство и закаляющие умы Женихов операции. Однако, по-видимому, были введены специальные меры, чтобы создать соответствующее место для Аполлона. Следовательно, Феоклимен, как представитель великой пророческой семьи, попадает в компанию Телемаха, чтобы он мог стать органом Аполлона в оставшейся части драмы. Это тем более примечательно, что Феоклимен не отплатил за дружескую помощь, которую он получил, участием в последней битве на стороне Телемаха; так что его участие в происходящем бросается в глаза как полностью теургическое. В соответствии с этим соглашением предусмотрено, что кризис произойдет на празднике бога, и что способ испытания Луком отдаст его особенно под его покровительство.

В великолепном отрывке Двадцатой книги[159], в котором описывается фантасмагория во дворце Улисса, непосредственно перед испытанием Лука, состоит из двух частей. Во-первых, умы Женихов одурачены (παρέπλαξεv δὲ νόημα). Во-вторых, зал наполнен разумными предзнаменованиями: сверхъестественная ночь окутывает компанию, стены и балки забрызганы кровью, призраки скользят вниз, как на пути к Эребусу, само мясо, которое они едят, окровавлено, их глаза наполнены произвольными слезами, на губах неестественные улыбки. Обо всем этом сообщает Феоклимен, черта, которую я интерпретирую как отсылку множества феноменов к его учителю Аполлону. Таким образом, ему поручается та часть операции, которая лежит в области чувств, в то время как чисто интеллектуальная, то есть одурманивание Поклонников, прямо возложена на Минерву.

Но Минерва также обладает властью над знаками, которой обладают Юпитер и Аполлон. Когда Диомед и Улисс отправляются в свой ночной поход в Десятой "Илиаде", Минерва посылает видение цапли, чтобы подбодрить их[160]: они не видят ее из-за темноты; но они слышат хлопанье ее крыльев.

Соответственно, это привлекло внимание Нэгельсбаха[161], что сила проявления знаков ограничена Юпитером, Юноной, Аполлоном и Минервой: хотя он и не стал сочетать это с другими отличиями, по крайней мере, столь же замечательными, которыми обладают два последних божества.

Следует заметить, что я не рассматривал как τέρας, или знамение будущего, случай, когда Юнона наделяет лошадей Ахилла даром речи: потому что кажется, что предсказание смерти их

хозяина принадлежит им самим; и что она лишь устраняет барьер для его выражения[162]. Таким образом, она занимает иное положение, чем Аполлон и Минерва.

Их господство над Природой.

9. Однако эту власть над природными знаменами можно рассматривать как часть общего господства над природой, наиболее разнообразное проявление которого находится в Минерве.

Верно, что, как и большинство олимпийских божеств, она не распространяет свое действие из внутреннего, или греческого, мира на внешний, или финикийский. Как и Аполлон. Но у нас есть ясное доказательство того, что это было поэтическим переложением, а не из-за недостатка божественной силы: поскольку (1) она действительно действует в Схерии и помогает доставить Улисса на берег этого острова: (2) класс *μάντις* встречается среди циклопов: (3) Калипсо подчиняется командованию олимпийского двора и говорит о себе как о принадлежащей к тому же широкому классу божеств, что и Аврора и Церера. (4) Минерва называет особую причину, а именно уважение к своему дяде Нептуну, за то, что он не сопровождал Улисса на протяжении всего его путешествия (*Od.* xiii. 341).

Власть Минервы над природой, по-видимому, универсальна как по виду, так и по месту.

1. Она и Аполлон принимают человеческий облик вместе с другими божествами: но я не нахожу, чтобы боги в целом становились видимыми для одного человека, не будучи видимыми для всех. Минерва в Первой "Илиаде" (198) открывается только Ахиллесу. Похоже, что в *Ил.* xvii. 321-34 Гомер имел в виду, что Аполлон сделал то же самое с Энеем. Признание Венеры Еленой, я считаю, скорее всего, признаком не чего иного, как того, что дело было в маскировке, а не в трансформации[163].

2. Аполлон создает *εἴδωλον*, или образ мужчины, который движется и сражается[164], представляющий Эней на поле битвы: а Минерва создает *εἴδωλον* Ифтимы, чтобы явиться во сне своей сестре Пенелопе и передать ей откровение о воле Минервы[165]. Этой властью обладают исключительно два божества.

3. Минерва во многих случаях принимает форму птицы[166]: иногда перекликается с Apollo[167]. Ино Левкоти, морская богиня, становится водяной птицей, *αἰτνός* принимает форму птицы Халкиды, когда ему приходится воздействовать на Юпитера. Обе эти операции, вероятно, можно рассматривать как относящиеся к особым функциям этих агентов: у Аполлона и Минервы власть, по-видимому, связана с общим превосходством над природой, которого нет у других олимпийских божеств.

4. Превращения и ретрансформации Улисса на Итаке, сделанные Минервой, по-видимому, указывают на некую органическую власть над материей и жизнью. Утверждается, что изменилась не внешность, а реальность его личности. Мало того, что кожа сморщилась и глаза потемнели, но и волосы уничтожены. Впоследствии они восстанавливаются, и его рост увеличивается. Аналогичным образом она увеличивает рост Пенелопы и снова Лаэрта[168].

Что касается власти над неживой природой, мы видели, как Минерва объединилась с Юноной в акте гремения. Она может заказать гремучий зефир (*κελάδοντα*), или просто встречный бриз, или снова жесткого Борея (*κραίπνυν*), чтобы ускорить переход своей подруги через главную[169]: и, как Юнона ускорила заход солнца перед Троей, так и Минерва запрещает появляться заре в

Итак, до тех пор, пока, по ее мнению, не наступит подходящее время, она не отменит запрет[170].

Власть Минервы над природой в целях гнева не менее очевидна, чем в целях благосклонности: поскольку Меркурий говорит Калипсо, что, поскольку греки оскорбили ее, она наслала на них бурю[171],

Ἀθηναίην ἄλιτοντο,

ἧ σφιν ἐπὶ φρεσὶ ἄνεμόν τε καὶ κύματα μακρά.

С другой стороны, когда Улисс и его спутники умилировали Аполлона от имени греческой армии, он посылает им попутный ветер для возвращения в лагерь[172]. Но у нас есть еще более примечательное в отношении к чудесной власти над природой, приписываемой Аполлону, помимо возвышенных знамений Двадцатой Одиссеи, в преобразовании устьев восьми идейских рек на целых девять дней, чтобы стереть с лица земли греческий вал[173]. На Нептуна возложена задача восстановить их каналы: возможно, по тому же принципу, что и лечение Юноны относительно Минервы при подготовке и использовании колесницы[174].

Однако мы еще не закончили с вопросом о власти, осуществляемой над природой.

Отношение Аполлона вместе с Дианой к Смерти.

Наиболее заметной чертой Аполлона является та, которую он разделяет с его сестрой Дианой. Это таинственная связь, которую эти два божества связывают со смертью.

Мессианская традиция, сначала разделенная между Аполлоном и великой Минервой, теперь разделена между ним и его сестрой Дианой, которая является своего рода дополнением к его божественности. Лук и стрелы, общий символ, который они носят, отмечают изначальное единство характеров, из которого выросли их близнецовые особенности.

Аполлон, действительно, как мы видим из первой книги "Илиады", мог бы сам стать, подобно своей сестре, непосредственным исполнителем в уничтожении животных, но его основная функция связана с людьми. Отсюда ужасная резня во время Чумы; отсюда его экстраординарное и в остальном неудовлетворительное участие в смерти Патрокла; отсюда, прежде всего, хотя он не является покровителем Улисса и не имеет с ним особой связи, все же убийство Женихов в "Одиссее" назначено на его праздник и, следовательно, а также потому, что оно совершается с помощью Лука, под его покровительством. Но опять же, его служение не сводится к одному аспекту: он не только разрушитель, но и спаситель от смерти.

Следовательно, именно он, а не Венера, спасает Эней[175]: именно он выводит Гектора из опасности[176]. Однако мы обнаруживаем третью и весьма своеобразную форму его служения, общую для него и его сестры. При случае она достаточно сильна, чтобы должным образом исполнять обязанности разрушителя, так называемые[177], ибо иногда она убивает в гневе. Но чаще всего, как он это делает для мужчин, так и она, в особенности для женщин, выполняет таинственную функцию отправления безболезненной и мягкой смерти.

Это необычное и торжественное отношение Аполлона и Дианы к смерти, по-видимому, носит совершенно исключительный характер. Существует четкое различие между смертью, причиняемой символическими стрелами этих божеств-близнецов, которые являются символами невидимой Силы, и смертью, наступающей в результате физических или любых

других ощутимых причин, будь то насилие или то, что мы называем естественным. Я не говорю сейчас ни об участии Аполлона-разрушителя в (том, что мы называем) Чуме, ни о том, что он убил Эврита из-за личного оскорбления (Od. viii. 227), но о гораздо более характерной и выдающейся должности, возложенной на него и Диану, - о том, чтобы (так сказать) отвести жало от Смерти. Смерть от болезни, Смерть от разбитого сердца[178], Смерть в результате кораблекрушения или от небесной молнии[179]или от ярости Скамандр, уносящий воинов в море и закапывающий их в песок и гальку[180], - это вещи, совершенно отличные от этого. Смерть по вторичным причинам может вызвать даже человек: смерть без вторичных причин ощутимо Божественна; и это то, что приписывается Аполлону и Диане только среди гомеровских богов. Если я правильно помню, нет ни одного примера, когда какая-либо другая из них приводила бы к смерти смертного иначе, чем посредством вторичных причин. И есть один любопытный отрывок, из которого следует, что некоторые другие божества должны были обратиться к ним, чтобы привести в действие эту Божественную прерогативу. Ибо, когда Тесей нес Ариадну в Афины, она еще не достигла конца своего путешествия:

πάρος δέ μιν Ἄρτεμις ἔκτα

Δίη ἐν ἀμφιρύτῃ, Διονύσου μαρτυρίῃσιν[181].

Богиня Артемида по просьбе Диониса положила конец ее жизни на острове Диа. Как будто традиция гласит, что Дионис или Вакх, желая ее смерти и не имея в своем распоряжении естественного средства, способного привести к смерти, был вынужден обратиться к Артемиде или Диане, чтобы добиться этой цели.

Великий враг и бич человечества под покровительством божеств-близнецов избавляется от своих ужасов; и сам стих Гомера, всегда отзывчивый на его мысли, меняется на легкое и плавное движение, когда он описывает этот способ ухода из мира[182]:

τὴν δ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα

οἷς ἄγανοίς βελέεσσιν ἐποیحόμενῃ κατέπεφνεν.

И это выражение не случайно; это одна из регулярных гомеровских *формул*. Иногда она исполняет эту должность фактически по согласованию с Аполлоном. Счастливый остров, где Эвмей провел свое детство, не знал ни голода, ни болезней: но когда его жители достигли преклонного возраста, то[183]

ἐλθὼν ἀργυρότοξος Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξὺν

οἷς ἄγανοίς βελέεσσιν ἐποیحόμενος κατέπεφνεν.

Опять же, когда сверхъестественным образом труп Гектора восстанавливают целостность и свежесть после нанесенных ему рваных ран, говорят, что он стал подобен телу того, на кого сошел Аполлон и умертвил его своими нежными дротиками[184]. У бога действительно есть меч, который должен принадлежать его разрушительному служению. Но его меч, и только его, среди всего, о чем мы слышим, сделан из золота, χρυσάωρος. Вероятно, этот эпитет был выбран из-за его близости к Свету.

Среди случаев, когда Диана насылает смерть, есть много случаев, когда она явно оказывает смягчающее и благоприятствующее действие; и это, вероятно, можно проследить почти во

всех. Даже о детях Ниобы[185] это может означать, что они были таким образом мягко устранены, невинные причины гордости их матери; в то время как она была берегима для более сурового наказания и обречена вечно рыдать в камне.

Рассматривая то, что, возможно, было ранним традиционным источником этих замечательных атрибутов детей Латоны, мы должны действовать мягко и осторожно, ибо мы находимся на очень священной земле. Но мы, кажется, видим в них следы облика Того, кто, как всепобеждающий Король, должен был быть ужасным и разрушительным для Своих врагов, но кто также должен был от имени человечества отнять у Смерти жало и сменить ее железную ленту на нить шелкового сна.

Доля мессианской традиции, приписываемая в этой конкретной провинции Минерве, по-видимому, как уже отмечалось, заключается в ее особой власти в царстве самого Айдоinea.

Независимость от вторых причин.

10. Наконец, мы, по-видимому, обнаруживаем, что при проведении тех операций, в которых проявляется их власть над Природой, Минерва и Аполлон не связаны, или, по крайней мере, не связаны в той же степени, что и другие божества в целом, использованием инструментов или символов.

Мы обнаруживаем, что Нептун, когда ему нужно вселить мужество в двух Приятельниц, поражает их (Ил. xiii. 59.) Как сопутствующее значимое действие, природа которого сама по себе стремится привести к результату, это значительно ослабляет силу перехода в доказательство божественной или экстраординарной силы. Подобным образом, когда то же самое божество превращает корабль феаков в скалу, оно толкает его вниз своей рукой[186].

Но Аполлон не совершает такого внешнего действия, когда он вселяет мужество в Гектора или Главка; или когда он залечивает раны последнего вождя[187].

Точно так же, когда Минерва изменяет внешность Телемаха, Улисса, Лаэрта или Пенелопы, улучшая ее, она не использует никаких знаков или актов служения. Только когда она производит органическую, хотя и частичную трансформацию в случае Улисса[188], она поражает его своей палочкой: но тогда эта полная трансформация является проявлением силы, другого примера которой у нас нет среди олимпийских божеств. Опять же, когда Минерва, наконец, наделяет героя повышенной красотой фигуры и выражения лица, это делается без использования каких-либо видимых знаков[189].

Такое использование инструментов, по сути, может иметь два значения. Возможно, они, подобно знакам Юпитера, предназначены для воздействия на чувства людей. Но там, где они не имеют этого значения, существует явная тенденция передавать концепцию инструмента как силы, которой само по себе является божество, просто направляющее и применяющее ее. Таким образом, именно в цестусе Венеры и жезле Меркурия пребывает божественная энергия[190], не меньше, чем в травах Пайеона и в огне Вулкана. Так что любое освобождение от использования этих символов является признаком принадлежности к высшему разряду божеств.

Превосходство их моральных стандартов.

Теперь мы подходим к третьему и последнему разделу этого предмета, а именно к тем различиям, которые наиболее существенно относятся к моральному тону и личному характеру этих двух великих божеств.

Их моральный стандарт заметно выше, чем у олимпийской семьи в целом.

В этом, как и следовало ожидать, есть доля скверны. Каждый начал уступать; и каждый таким образом, который соответствует их различным отношениям с природой мужчины и женщины соответственно. Характер Аполлона только начал сказываться на распушенности, а характер Минервы не чужд снисхождения к обману.

Однако она нигде не связана ни прямо, ни косвенно, ни словом, ни действием с чем-либо нечистым. Конкурс красоты, в котором Пэрис была судьей, упоминается Гомером[191]: но уведомление, очень краткое, хотя и не совсем соответствующее ее высшему достоинству, не подразумевает какого-либо отклонения от ее возвышенного целомудрия. Ни Юноне, ни Фетиде нельзя полностью приписать одну и ту же добродетель: обе они, хотя и в разных формах, непосредственно соприкасаются с предметом чувственной страсти.

Паллада, по правде говоря, не менее целомудренна, чем Диана: но ее чистота поглощена ослепительным великолепием ее августейших прерогатив, в то время как это больше заметно в деве-Охотнице, потому что это самая яркая и выдающаяся черта ее характера.

В постгомеровском, но все же раннем гимне Венере объявляются, что только три существа во всей огромной вселенной освобождены от ее власти. Одной из них является Хести, которая олицетворяет брачные узы и семейную жизнь, и чье освобождение, следовательно, непосредственно свидетельствует о природе власти, от которой оно ее освобождает. Двумя другими привилегированными существами являются Паллада и Диана[192].

Характер Аполлона в этом отношении несколько менее возвышен: ибо он является наслаждающимся зрителем сцены, описанной безусловно распутным лэем Демодоком в восьмой "Одиссее", из которой богини в телесном виде отсутствуют. В легенде Девятой "Илиады" мы также находим, что Аполлон похитил дочь Марпессы, впоследствии названную ее родителями Алкионой; но этот отрывок, как мы увидим, поддается интерпретации, которая придает ему другую конструкцию, и, безусловно, гораздо более подходящую для общего характера этого божества. Эпитет, которым пользовалась гомеровская Диана, выражающий чистоту, присвоен Эсхилом[193] (точность и правдивость которого часто напоминают гомеровские) Аполлону;

ἄγνόν τ' Ἀπόλλω φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν.

И здесь возникает вопрос, как случилось, что, хотя элемент чистоты строго сохранялся в традиции Мудрости, он был утрачен в традиции близнецов о Семени женщины?

Мудрость естественным образом, будучи олицетворенной, приняла женскую форму. Теперь характер женщины, по-видимому, сам по себе лучше защищен от нечистоты, чем характер мужчины. Ее сравнительно зависимое положение и более прямое воздействие ее неудачи в этом отношении на брачные узы через дезорганизацию семьи оказали дальнейшее влияние на придание дополнительной строгости представлениям человечества о соблюдении ею этой добродетели; строгость не менее реальная ни потому, что она иллюстрирует частичное

применение закона, по существу справедливого, ни потому, что она стала менее заметной с тех пор, как Евангелие со строгостью установило на более высоких основаниях единый закон для всех. Таким образом, оставалась возможность зачать женщину целомудренной после того, как условия этой идеи были почти утрачены в связи со стандартом совершенства у другого пола: и эта добродетель, изгнанная с лица земли в целом, все еще встречалась то здесь, то там, вплоть до чудовищного разврата времен Войны[194], последнее прибежище в отдельных случаях незапятнанной женственности. Примером такого хода мыслей и чувств является Минерва Олимпийского двора.

Однако идея не была просто уничтожена традицией близнецов, главным представителем которой является Аполлон. Погруженный в него, он находит для себя пристанище в соответствующей форме Дианы как его сестры. Сила и величие этой формы мессианской традиции выпадают главным образом на его долю: она сохраняет то, что тогда, к стыду нашей расы, считалось ее менее ценным ингредиентом, - свободу от чувственной порчи. Аполлон был бы его естественным проводником; но в нем, по той причине, что он был человеком, это, возможно, было непостижимо для греческого ума: новое проводное устройство было либо создано, либо приспособлено для того, чтобы нести его: идея великого Освободителя, которая должна была родиться, таким образом, была разрушена, как и другие традиции и как другие исторические персонажи, которые люди не могли так легко принять в их целостности.

Поскольку это первый пункт обсуждения, на котором мы столкнулись с реальным примером такого распада, возможно, будет полезно объяснить значение, которое я придаю этому термину.

Распад традиций.

Кажется несомненным, что моральные комбинации, которые понятны и заслуживают доверия в одну эпоху, могут быть совершенно невероятными в другую. Точно так же, как в каждую эпоху есть отдельные люди, которые не могут верить в великодушие и возвышенность характера, потому что у них самих нет зеркала, способного отразить такие качества; так и поколение, управляемое более низменными идеями, не может понять того, что другое, находящееся под влиянием менее нечистых тенденций, могло бы с готовностью принять. Исходя из того же принципа, Евангелие дарует не прозорливым, а "чистым сердцем" величайший триумф ментального видения, а именно то, что "они увидят Бога"[195].

Соответственно, когда случается, что традиция становится непонятной для разума данного народа, она утрачивается. Она может быть утрачена даже в результате исчезновения ее внешней формы и оболочки. Или же оно может быть утрачено из-за изменения его значения, в то время как его слова сохранены. Или работа по разрушению может принять другой оборот: она может быть утрачена в результате разрыва на куски; в результате одна старая традиция исчезает и создается более одной частичной замены ей.

Высшее мошенничество и высшая сила, по-видимому, были, согласно первоначальной традиции, объединены в Лукавом: они были разделены в греческих формах[196] эта традиция. Гомеровский Аполлон все еще был единым целым с большим разнообразием дарований; но мифологические особенности уже были очевидны в его характере, подобно трещинам в величественном здании. Это тоже было улажено распадом; и в более поздней мифологии было много Аполлонов: вероятно, были и другие причины продлить процесс размножения.

То же самое произошло и с традициями человеческого характера. Гомер, используя тончайшую силу света и тени, изобразил Елену как заблудшую, и кающуюся. Моральное чувство более поздних, менее простых и более глубоко испорченных времен стало невосприимчивым к сбалансированной концепции такого рода. Соответственно, единая Елена была разорвана на две части и послужила материалом как для виновной Елены, или εἴ δ' ὦλον Ελεны, в Трое, так и для невинной Елены, заключенной под стражу в Египте. Точно так же возник вопрос, вероятно, впервые, когда Афины стали великими, о том, как Минос мог, с одной стороны, быть великим и мудрым, а с другой - вести войну и взимать дань с Аттики. Отсюда и басня о двух Миноносцах[197]: чтобы тем, кто почитал древние традиции Крита, все еще было позволено лелеять свои благочестивые чувства, в то время как, с другой стороны, афинские драматурги могли проявить богатое воображение, придумывая ужасные обстоятельства биографии врага их страны-пирата.

Я полагаю, это был ранний пример такого распада, который разделил Аполлона и Диану на разных представителей примитивной мессианской традиции. И когда мы снова объединяем две личности брата и сестры в одну, традиция вновь обретает свою полноту и округлость.

Вполне вероятно, что тот же ментальный процесс, который таким образом внес элемент целомудрия в личность сравнительно слабой Дианы, также придал ей облик королевы-охотницы. Ибо таким образом она жила в уединении от путей и пристанищ человека; и только уединением она могла сохранить девичью невинность.

Но хотя логический поворот греческого разума вскоре привел к тому, что Аполлон оказался в морально невыгодном контрасте, в этом конкретном аспекте, как со своей сестрой, так и с Палладой, его можно выгодно сравнить с другими гомеровскими богами. В предании есть что-то о том, что он не был острижен (ἀκέρσεκόμης), что, очевидно, призвано связать его с невинностью юности. И у Гомера, если не считать легенды о Девятой Илиаде, он невиним из-за связи с кем-либо из тех отношений, которые приписывают Юпитеру, Нептуну, Марсу и Меркурию человеческих детей как плод их потворства.

Легенда о Марпессе.

Таковы причины, которые заставляют меня предположить, что легенда о Марпессе не носит чувственного характера. Используемые слова:[198];

ὅτε μιν ἑκάεργος ἀνὴρ πασε Φοῖ βος Ἀπόλλων.

Ни одна из многочисленных интриг мифических божеств с женщинами не включает в себя насилие: они всегда кажутся, насколько используемый язык придает им особый характер, добровольно принятыми связями[199]. Маловероятно, что случай с "Аполлоном" должен был стать исключением. Опять же, они всегда упоминаются как приведшие к рождению детей, но в данном случае такого упоминания нет, и у Аполлона нет человеческого потомства. Наконец, используемое слово означает не *изнасилованный*, а *схватенный и вознесенный*. Это почти соответствует выражению в случае с Ганимедом[200],

τὸν καὶ ἀνῆρείψαντο θεοὶ Διὶ οἱ νοχρεύειν,

и, возможно, это был либо случай перевода, либо тот, в котором предполагалось, что девушка была взята для служения божеству, возможно, в соседнем святилище в Дельфах.

После той роли, которую отводит ему "Слово Демодока", наиболее, возможно, единственной, дискредитирующей роль, приписываемую Аполлону в поэмах, - это способ, которым он обезоруживает и частично выводит из строя Патрокла. Ничто не может быть более отвратительным, чем его действия в этом случае. Бог подходит к герою, окутанный облаком; ударяет его сзади по спине; и сбивает с него доспехи. Я могу представить себе только одно объяснение этого странного отрывка, который кажется одинаково неудовлетворительным как с поэтической, так и с мифологической точки зрения. Это объяснение, я думаю, следует искать в сильной национальности. Главная цель поэмы требовала принесения в жертву главного греческого героя: но ни один подлинный греческий герой не мог быть убит честным путем, поэтому от него необходимо было избавиться таким образом, чтобы это было нечестно. Возможно, также стоит отметить, что дерзость Патрокла при наступлении на город, возможно, привела к его наказанию (Ил. xvi. 698-711).

Примечательно, однако, что характер каждого из двух великих традиционных божеств начал поддаваться разложению, причем каждого в той точке, в которой, в зависимости от соответствующего пола, можно было ожидать его проявления. Как нецеломудрие, согласно общественному обычаю, легче прощается мужчине, так и обман - женщине. И в этот момент стандарт Минервы уже упал.

На это у нас есть одно наиболее ясное указание, поскольку ей было поручено взять на себя обвинение в подстрекательстве Пандараса к очень черному акту предательства, нарушению Пакта. Она не только не желала этого, но даже стремилась[201];

ὣς εἰ πὺν ἔειπεν πάρος μεμαυῖ ἀν' Ἀθήνην.

Помимо здравого смысла и производственного мастерства, она подарила Пенелопе κέρδεα[202]: и она описывает себя[203] как превосходящую богов в ремесле, а также в совете ; μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν.

За исключением этой первоначальной тенденции к обесцениванию ремесла, мы можем с уверенностью сказать, что высочайший моральный тон, как речи, так и действий, присущ Минерве, в частности, на протяжении всех стихотворений, будь то при Дворе Олимпийцев или в ее общении с мужчинами. Как в "Илиаде", так и в "Одиссее", ее совет, который преобладает, несомненно, также заслуживает преобладания. В обоих случаях она является поборницей правого дела. И когда она во второй раз излагает случай Улисса перед собравшимися богами, теперь она умоляет не о его щедрости в жертвоприношении, а, в качестве последнего средства, она берет на себя смелость настаивать на плохих моральных последствиях, которые возникнут, если они будут препятствовать добродетели, допуская гибель этого превосходного человека[204].

Их место в Провиденциальном правительстве.

2. Именно в соответствии с ожиданиями, которые имеет тенденцию вызывать высшая мораль Аполлона и Минервы, мы находим, что они занимают такое положение, какое не присваивается

никакому другому божеству в Провиденциальном управлении как человеческим разумом, так и волей, а также ходом внешних по отношению к ним событий.

Происхождение этой позиции, как я полагаю, можно найти в традициях, которые они унаследовали и в соответствии с которыми они, естественно, были бы представлены как администраторы мирового правительства от имени, если можно так выразиться, Божества.

Но среди врожденных тенденций политеизма были, по крайней мере, две, которые сильно стремились придать этим божествам положение, не только связанное с положением Юпитера, но, с одной стороны, более осязаемое и практичное, а с другой - более высокий моральный уровень. Таковы были тенденции, которые, среди эпизодов его превосходства, с одной стороны, даровали ему личный покой, а с другой - наделили его безграничным аппетитом. Первый, делая Аполлона и Минерву, как свои органы, практическими правителями мира, имел тенденцию увеличивать их значение за счет его собственного, а второй давал им моральный титул, так сказать, для того, чтобы закрепиться за ним. Во времена Гомера этот процесс был значительно продвинут; так что, хотя они, по-видимому, разделяют с Юпитером обязанности общего руководства, которые, по их мнению, находятся под его контролем, на долю одного из них, особенно Минервы, приходится осуществлять высший из всех божественных процессов по установлению моральной дисциплины и по оказанию влияния на человеческую душу.

В войне перед Троей то, что делается Юноной или Нептуном, обычно делается путем несанкционированного или даже запрещенного вмешательства. В этом Минерва разделяет это, ибо у нее менее совершенное соответствие воли воле Юпитера, чем у Аполлона, хотя по характеру она имеет более глубокое моральное сходство с идеалом, от которого гомеровский Юпитер был порочен. Однако в отношении действий перед Троей в целом многое остается верным: когда воля Юпитера должна быть исполнена в пользу греков, это делается полностью Минервой, а когда в пользу троянцев, это делается полностью Аполлоном. Следовательно, каждый из них предстает как надлежащий министр Юпитера, когда того желает, для управления человечеством. Одна из них всегда готова: и хотя другая не столь уступчива, все же это ее точка зрения на дело, общая с другими богами, более весомыми, чем многочисленными, которым Юпитер в конце концов уступает. Таким образом, мы можем различить, так сказать, выгравированный на отношениях между ними и Юпитером, знак, который показывает, что первоначально он был получен от должности Того, "кем Бог сотворил миры"[205]. Мы почти никогда не находим, чтобы Гомер отклонялся от общего правила, которое показывает их как обычное Провидение мира, управляющее деталями жизни. Я думаю, есть только одна часть "Илиады", которая показывает нам, что сам Юпитер в значительной степени взял на себя эту функцию. Именно во второй половине дня, который должен был завершиться фатальным для Гектора закатом, он, помимо того, что посылает Аполлона с ослепляющим Эгисом, сам опускается до таких незначительных действий вмешательства, как обрыв тетивы лука Тевкра[206].

Им это часто приписывают.

Рассматриваемые извне, эти два божества представляются нам часто получающими от людей указания Божественного Провидения.

Идея божественного провидения-это часто выражается Гомер под названиями θεός, θεοί, ὁ θάνατος, δαίμων. Это также часто передается именем "Один Юпитер" или таким выражением,

как "Юпитер и другие бессмертные боги", в котором он фигурирует во главе их. В одном месте "Одиссеи", хотя и только в одном, в день праздника Аполлона, ему присвоено это весьма необычное отличие: и, таким образом, число Претендентов ставит его во главе олимпийской компании[207];

εἴ κεν Ἀπόλλων

ἤμῃ νῖ λήκησι καὶ ἄθανatoi θεοὶ ἄλλοι.

Иногда смертные люди надеются на успех в своих предприятиях на одно из этих божеств, даже не называя имени Юпитера: иногда это имя соединяется с одним из них. Сам Аполлон, являющийся Гектору в образе своего дяди Асия, призывает этого вождя напасть на Патрокла, "в надежде, что Аполлон может принести ему успех"[208]. "В настоящее время Патрокл, умирая, приписывает победу Гектора Юпитеру и Аполлону, свою собственную смерть Аполлону и Мої Ра"[209]; Аполлон, говорит Ксанф, бессмертный конь, убил Патрокла и даровал славу Гектору[210]. Это не может быть применимо к прямому вмешательству бога в это дело, поскольку он всего лишь обезоружил греческого героя. Опять же, когда Патрокл убит, Минерва не принимает участия в происходящем. Когда Гектор вот-вот будет побежден, Аполлон уходит, и на поле сразу появляется Минерва[211]. В Долонее Улисс и Диомед преуспевают, потому что Юпитер и Минерва подружились с ними[212]. Минерва радуется, когда обнаруживает, что ее имя призывают в первую очередь среди всех богов[213]: и она приказывает Лаэрту призвать Юпитера вместе с собой, взяв для своего имени первое место;

εὐξάμενος κούρη Γλαυκῶπιδι Διὶ καὶ πατρί[214].

Агамемнон чувствует, что он обязательно возьмет Трои, если только этого захотят Юпитер и Минерва[215]. Улисс рассчитывает убить Женихов "по милости Юпитера и Минервы"[216]. Но на самом деле, весь план божественного возмездия, организатором которого является этот герой, был спланирован Минервой, а не Юпитером, как дважды заявлено нам из его собственных уст"[217]. Я не должен, однако, упустить из виду один эпизод особого величия, в котором Юпитер и Минерва объединяются как совместные арбитры великих событий. В Шестнадцатой "Одиссее" Телемах увещевает своего отца, несмотря на их мрачные и сомнительные перспективы, подумать о том, чтобы заполучить какого-нибудь союзника. Он благородно отвечает следующим образом: 'Я скажу тебе, а ты ответь мне и скажи, будет ли нам недостаточно Афины с ее отцом Зевсом, или я буду учиться искать какого-нибудь другого защитника'. Ответ Телемаха выдержан в том же возвышенном тоне. "Да, они хороши, хотя и находятся вдали, восседая на высоте; ибо они преобладают над всеми другими, будь то люди или бессмертные боги"[218].

Особенно в высшем смысле для Минервы.

Следует отметить, что они не являются низшими и более внешними формами провиденциального действия, которые возлагаются на Минерву, с сохранением высших частей за Юпитером. Напротив, в том, что мы можем назвать внешним и всеобъемлющим Провидением, Юпитер является верховным; и в конфликте между Улиссом и итакийскими мятежниками, а также в различных отрывках "Илиады", относящихся к внешним действиям, Юпитер вмешивается, чтобы обуздать ее нетерпеливый дух. В "Последней Одиссее" она спрашивает о его планах. Он рекомендует умиротворение. Вслед за этим она увещевает старого

Лаэрта и помогает ему начать битву. Наконец с Юпитера сходит молния, и она падает к ногам Минервы. Затем она вмешивается, чтобы помириться[219].

Так обстоит дело в битвах и делах сильной руки; но высшие и более глубокие формы провиденциального действия, по-видимому, остаются без внимания Юпитера и выпадают на долю этих двух божеств, в особенности Минервы.

В "Одиссее" один из Женихов, Амфиномий, более здравомыслящий, чем остальные, предвидит беду на раннем этапе и склонен последовать совету Улисса, что ему следует покинуть дворец и вернуться домой. Но он и теперь, говорит Поэт, не избежал гибели: ибо Минерва сковала его, чтобы он пал от руки Телемаха[220]. И далее, она воздействует внутренне на умы Женихов, "не терпя их", такова замечательная фраза, "воздерживаясь от их язвительной наглости", чтобы боль могла еще глубже пронзить душу Улисса[221]:

μνηστῆρας δ' οὐ πάμπαν ἀγῆνορας εἴ α' Ἀθήνη

λῶβης ἴσχεσθαι θυμαλγέος, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον

δύη ἄχος κραιδίην Λαερτιάδην Ὀδυσῆα.

Этот отрывок впоследствии повторяется; и он является одной из тех замечательных гомеровских формул, которые с таким необычайным величием используются в более поздних книгах "Одиссеи"; он отзывается на слух подобно торжественному звону погребального колокола.

Но чувства, содержащиеся в этом отрывке, сами по себе весьма примечательны и, возможно, находят параллель только в ужасном языке Священного Писания; "и ожесточил Господь сердце фараона, чтобы он не отпустил народ"[222]. Они одновременно описывают доктрину Провидения и основные законы человеческой природы в их самой возвышенной и суровой форме. Они показывают нам ожесточающую силу длительной череды нарушений морального закона, которая в конце концов превращает самую неограниченную распущенность в самое абсолютное рабство под железным игом привычного разврата; и они также демонстрируют фигуру Божества, наблюдающего за этим ужасным, но естественным и судебным возмездием, которое является конечной и эффективной санкцией всего морального кодекса, как на ранних, так и на более поздних стадиях Божественного устройства. Помимо всего этого, этот отрывок показывает нам боль, причиняемую праведнику, чтобы доказать его решимость и закалить его, чтобы он мог стать подходящим исполнителем божественного возмездия. Этот процесс испытания не заканчивается и здесь: конфликт с Женихами затянулся; и он затянулся, потому что Минерва все еще испытывала постоянство Улисса и его сына[223], как металл в огне.

Трудно найти даже приближение к такой картине в более поздней языческой литературе, особенно после Эсхила: а у Гомера никакая функция такого рода никогда не приписывается обычному божеству; и даже Юпитеру, чье место в управлении человечеством, если оценивать его морально, ниже, чем у Минервы. Вскоре у меня будет возможность подробнее остановиться на этом предмете.

Высшие силы, связанные с характером великого Освободителя человека, помимо того, что в каждом конкретном случае они более или менее затемнены, в силу распада, с которым мы, возможно, теперь познакомились, разделены между Аполлоном и Минервой; так что, хотя с некоторых, да и с большинства, точек зрения, это общий характер, который отличает их и

отделяет от божеств, созданных простым вымыслом, в других мы должны сочетать дары одного с дарами другого, чтобы получить полную картину древней традиции.

Таким образом, мы видели, что Минерва выполняет более высокие функции в провиденциальном управлении и в отправлении общих законов нашей природы, чем даже гомеровский Юпитер. Мы также частично рассмотрели, почему она таким образом достигает превосходства, которого, несомненно, ни одна древняя традиция, оставаясь неизменной, не могла ей предоставить. В настоящее время я продолжаю наблюдать, что мы можем найти аналог этой первостепенной прерогативе Минервы в даре предвидения и последующего знания, которым наиболее своеобразно и широко обладает Аполлон.

Калхас, Провидец греческой армии, знал, что было, чему суждено быть, благодаря дару, которым наделил его Фебус Аполлон[224]. В обязанности этого ордена, которые являются служителями Аполлона, входит толкование всех знаков и предзнаменований для людей в силу прерогативы этого божества. В Пятнадцатой книге, действительно, Аполлон спрашивает Гектора о причине его тяжелого положения: но он еще не снял своего *инкогнито*, как мы видим из ответа Гектора;

τίς δὲ σὺ ἔσσι, φέρϊοτε θεῶν[225];

И, в то время как у Юпитера есть единственный и отдаленный дуб Додона для передачи оракулов людям, у Аполлона уже есть свой Пифийский храм в самом сердце Греции, недалеко от большой дороги через Коринфский залив, а также святилище на Делосе для этой цели; ибо мы должны предположить, что, когда Улисс[226] остановился, чтобы посетить Делос по пути домой он сделал это для того, чтобы получить информацию о своей судьбе. Таким образом, Аполлон, по-видимому, стоит на первом месте среди богов в том, что касается знания событий, как Минерва стоит на первом месте по отношению к обычному управлению человечеством. Гомер также не стесняется называть это любимое божество первым из богов; выражение, однако, которое он использует с широтой, и которое не должно быть истолковано слишком жестко[227]:

θεῶν ᾤριοςτος, ὃν ἡῤκομος τέκε Λητώ.

Я уже отмечал, что абстрактные слова θεός и θεοί, которые обычно используются Гомером для передачи идеи Провидения, при таком использовании обычно относятся в основном к Юпитеру, насколько мы можем связать их вообще с кем-либо из олимпийских персонажей. Иногда, однако, смысл отрывка определяет их как обозначающие Минерву или Аполлона; но я думаю, что они никогда, когда относятся к Провиденциальному действию, не означают какое-либо другое божество.

Минерва следует за Улиссом ни в коем случае не из-за каких-либо чисто национальных или даже личных пристрастий, но главным образом из-за высокого положения Провидения: в том же самом общем смысле Аполлон становится участником финального кризиса "Одиссеи" благодаря введению своего праздника и Лука.

В олимпийском собрании именно Минерва действительно представляет элемент разума и его врожденное превосходство над всеми другими силами. Она руководствуется принципами, в то время как Юнона руководствуется частичными привязанностями; и ее превосходство настолько

велико, что совершенно необъяснимо в рамках гипотезы, которая представляла бы характеры и атрибуты всех одинаково как простые продукты изобретения.

Интимность личных отношений Минервы.

Обязанности обоих этих божеств, но особенно Минервы, в отношении руководства человеческим поведением намного выше, чем у любого другого божества в своем роде. Они не только самым широким и свободным образом воздействуют на человеческий разум посредством внутреннего влияния, но и, если в гомеровской системе есть какой-либо след того, что можно назвать духовной религией, нежных и интимных отношений, которые с самого начала существовали между детьми веры и их Отцом Небесным, то именно в Минерве мы должны искать его. Действительно, мы обнаружим лишь слабое сходство; само применение этого слова может быть спорным. И все же в нем есть нечто, что, по-видимому, показывает, что он, во всяком случае, не языческого происхождения: что это цветок, болезненный, потому что пересажен из лучшей почвы в менее благоприятную; тень или обломки чего-то большего и лучшего, а не схема, созданная снизу. Способ, которым Минерва заботится об Улиссе, заслуживает, по крайней мере, такой чести. Это контакт такой близкий и интимный, забота такая бессонная и такая нежная, охватывающая в равной степени ход внешних событий и внутреннее состояние души; такая нежная по отношению к человеку, но при этом совершенно лишенная малейшей пристрастности или каприза; такая личная, но такая далекая от того, что Священное Писание с наивысшим совершенством формулировки называет уважением к людям; так глубоко основанная на общих законах истины и справедливости, даже если ревнивый глаз может обнаружить некоторые отклонения в выборе вспомогательных средств; что, поскольку в Священном Писании нет ничего похожего на параллель в выборе вспомогательных средств. более грубые и подлые отношения людей с божествами изобретения, поэтому оно предъявляет свои собственные ощутимые и законные претензии на более высокое происхождение. Принцип, по крайней мере, внутреннего и продолжительного общения между Божеством и душой человека, наглядно представлен нам греческой литературой в подобном случае, и, за весьма частичным и оговоренным исключением δαίμων Сократа, только в таком случае.

Минерва, опять же, может воздействовать на разум дружеским недоумением; например, когда она на мгновение парализует понимание кормилицы Эвриклеи, что она может не дать неудобного ответа на вопрос Пенелопы[228]. Для нее Улисс ищет правильного воспитания своего сына: и она уверяет его, что ему не о чем беспокоиться[229]. Даже в том, что касается человеческой личности, Гомер нигде не приписывает столь больших способностей какому-либо другому божеству, как те, которыми она обладает, особенно в превращении Улисса.

Форма их отношения к своим атрибутам.

3. Другое весьма примечательное различие, или, скорее, группа различий, присущих этим божествам, связана с тем, как они носят свои атрибуты. Вообще говоря, божества чистого вымысла - это просто олицетворения страсти, или стихийной, или телесной силы, или ментального дара. В порядке идей они стоят ниже своих собственных атрибутов и служат им: просто средства для приведения их в движение и действие, так что на самом деле личности

являются украшениями и атрибутами качеств, а не качествами, присущими личностям. Иными словами, изобретательное божество является распорядителем своих собственных даров.

Теперь традиционный бог является их владельцем и повелителем. В случае с двумя великими традиционными божествами, Аполлоном и Минервой, отношение между функцией и личностью в точности противоположно тому, которое было описано. Здесь атрибутом является нечто, прикрепленное к человеку, нечто, находящееся во владении и под его командованием; в такой же степени, как безошибочный лук Аполлона или непобедимое копье Минервы. Это не Аполлон, но это лук Аполлона, который соотносится с его должностью министра смерти, который сам Вулкан относит к стихии огня и металлическому искусству, или Марс - к страстям и сильной руке войны. Если исключить единственный случай выбора одежды Юноны[230], Минерва не вращается и не бьет молотком. Марс всегда появляется сражающимся, но Аполлон не всегда появляется пророчествующим или играющим на лире, функцию, которую он, кажется, выполняет только в обществе богов.

У Гомера разница ярко выражена тем фактом, что вымышленные божества второго порядка отождествляются в общем языке с их должностями. *Арес* - это синоним копье: огонь *φλόξ Ἰφαιστόιο*, или даже просто *Ἰφαιστός*[231]: имя *Ἥλιος* абсолютно отождествлен с большой природный объект: кукуруза *Δημήτερος ἄκτῆ*. Но ни одна аналогичная фраза не применима к Аполлону или Минерве у Гомера. Поскольку с течением времени воля и фантазия человека более полно воздействовали на идею божества, имена других божеств попали в круг; и поскольку воспоминание о традиции становилось все слабее и слабее, во времена Горация слово Минерва могло использоваться для обозначения остроумия (Hor. Sat. II. ii. 3);

Рустикус, аноним сапиенс, грубая минерва.

Но, как это часто бывает, в этом изменении, каким бы внешним оно ни было и, по-видимому, незначительным, мы имеем внешний признак глубокого процесса изменения, который во времена Гомера в значительной степени начался и который продолжался до тех пор, пока инкрустация и усвоение религиозной истины не стали целостными.

Их способность привлекать новых клиентов.

4. В соответствии с последним указанием есть еще одно, на которое я должен обратить внимание. Традиционный бог способен получать новые функции; очевидно, потому, что он не является слугой старых; но божество, являющееся простым личным выражением определенной идеи, не может, как правило, иметь никаких обязанностей или прерогатив за ее пределами, так же как и счетчик за пределами того, что он был выбран для обозначения. Следовательно, Вулкан, Венера, Марс, Церера, Вакх и даже Меркурий, бог наживы, продолжают, как и у Гомера, почитаться и отождествляться со своими многочисленными функциями. Только в случае Меркурия, поскольку дорожное движение включает перемещение с места на место и акты как честного, так и нечестного убеждения, он присутствует у Гомера, и впоследствии он продолжает быть в более широком смысле посланником и проводником, переговорщиком и ритором, а также вором. Но даже Юнона, несмотря на свое высокое положение, тем не менее, будучи призвана на Олимп в качестве средства распространения идеи материнства, продолжает выполнять эту должность и не наделена какой-либо другой. Такие атрибуты, которые подразумеваются в "Венере Победительнице" или других подобных посвящениях, действительно расходятся с этими утверждениями; но они относятся к более позднему и сильно

измененному состоянию старой мифологии, когда она ушла на неизмеримое расстояние от своего источника и утратила следы даже своих собственных ранних черт. Но в случаях с Аполлоном и Минервой мы видим, что традиционное божество не было таким образом "заключено в клетку".

Мы находим гомеровского Аполлона божеством, выполняющим следующие особые функции:

1. Лира и поэзия, Ил. i. 603.
2. Гадание, Ил. i. 72.
3. Исцеление, Ил. xvi. 517.
4. Лук, Ил. i. 49. ii. 827.
5. Смерть, либо мягкая и безболезненная, либо не связанная с какой-либо известной причиной, такой как обычная болезнь или раны.

Помимо всего этого, его можно назвать, вместе с Палладой, богом Помощи вообще; и даже в пределах диапазона отдельных атрибутов он демонстрирует огромное разнообразие. Он был богом одновременно строгой и простой музыки дорийцев^[232] и неистового экстаза Пифии.

Вряд ли возможно, чтобы он мог начать свою карьеру в греческой мифологии с такого набора функций, не только не объединенных какой-либо очевидной связью, но некоторые из них явно противоречат одна другой. Вероятно, основополагающие идеи традиции, которую он представлял, были постепенно дополнены этим внешним аппаратом прерогатив, каждая из которых, взятая по отдельности, находилась в гармонии с ними. Эта операция не была завершена даже во времена Гомера, как мы видим из любопытного случая с Солнцем.

Я полагаю, мы можем рассматривать это дело в любом из двух аспектов. Мы можем рассмотреть, как исторически развивались традиции, касающиеся Солнца, от их истоков до зрелости, когда они были включены во всеобъемлющее божество Аполлона; или мы можем исследовать моральное сходство, которое определило направление и завершение их карьеры.

Исторически я предполагаю, что гомеровская традиция о Солнце представляет собой отдельный и недавний ввоз из чужой страны, которому еще не было отведено отдельного места в греческой мифологии. Поэтому она блуждает, так сказать, не присвоенная, и висит во временном подвешенном состоянии.

Аполлон уже подвергся процессу формирования, и причудливые орнаменты были вышиты на ткани в соответствии с древней традицией. Со времен Гомера функция оживления Солнца и управления Им была добавлена к многочисленным обязанностям этого божества. Что касается его самого, то это доказательство того, что его восприимчивость еще не была исчерпана; что он был независим и отстранен. Что касается *Ἥλιος*, этот результат показывает, что существовала некоторая симпатия или моральное притяжение, которые привели к поглощению этого гомеровского божества Аполлоном.

Неустойчивое состояние этой концепции в поэмах Гомера и неопределенное состояние ее сходства будут рассмотрены в следующем разделе.

Широкий спектр их функций.

У Гомера божества изобретательства, без исключения, ограничены либо одной функцией (и это в подавляющем большинстве случаев), либо функциями, которые связаны, как в случае Меркурия, с одной общей и центральной идеей, которая сама по себе может принадлежать мифологической формации. Но нет такой идеи, на которую, как на ниточку, мы могли бы повесить все различные атрибуты гомеровского Аполлона: и дело становится еще более убедительным, когда мы обнаруживаем, что именно этот самый бог, и без того (если он только мифологический) весьма переполненный, демонстрирует еще большую способность вбирать в себя новые божественные силы, которые во времена Гомера еще стояли особняком от него.

Что касается простого многообразия функций, то случай Минервы несколько менее примечателен, чем случай Аполлона: поскольку может оказаться практичным объединить все ее функции, как они описаны у Гомера, вокруг одного грандиозного сочетания Силы с Мудростью, как их центральной точки. Но даже тогда, когда мы принимаем во внимание, что она в высшей степени управляет политическим обществом, личным поведением, войной и квалифицированной промышленностью, фактически, что весь разум мира, индивидуальный и коллективный, кажется, находится под ее верховным руководством, помимо всей власти, которую она осуществляет над неодушевленной природой, и даже в самой сокровенной сфере личной деятельности, мы понимаем, что, помимо возвышения и славы ее положения, диапазон ее даров простирается до такой степени, которая просто как таковая никогда не могла быть присвоена простым человеческим изобретением никакому божеству, кроме высшего. Идея богини Мудрости, понятая настолько широко, насколько это необходимо для того, чтобы охватить все гомеровские атрибуты Минервы, не оставляет места для других концепций, необходимых для создания мифологии.

В какой диапазон входят эти атрибуты!

Минерва находится на небесах, вооруженная такой силой, что никому из богов, кроме только Юпитера, да и то едва ли, она не уступает. Она верховна на войне, верховна в политике, верховна в искусстве; верховна в благоразумии и практических делах жизни; верховна в ручном мастерстве; верховна во всех силовых состязаниях или над ними: в то же время низшие и исполнительные части каждой из этих функций, там, где она их отбрасывает, выполняются, как мы видели, божествами, намного ниже ее, хотя все еще первого, или олимпийского, порядка. Даже физическая сила, в сочетании с умением, находится под ее верховным руководством: ибо именно с ее помощью Тидей побеждает на играх в Фивах[233], а также Мечистей в другом случае, и Нестор побеждает Эревлиона[234].

Когда Юпитер призывает Венеру отказаться от попыток развязать войну, он добавляет[235],

ταῦτα δ' Ἄρηι θεῶν καὶ Ἀθήνῃ πάντα μέλῃσει.

Не может быть никаких сомнений в том, какое из этих двух божеств войны было высшим, а какое подчиненным; один только подвиг Диомеда помог бы решить этот вопрос; но более прямое свидетельство можно найти в странном отрывке, в котором описывается Минерва, на которую возложена обязанность наказать Марса, и в способе, которым в Пятнадцатой и двадцать первой книгах она сама признает и выполняет обязанности своего поста. (Il. v. 766. xv. 123–42).

Опять же, ее имя связано с именем Вулкана как с его собственным особым и единственным искусством работы с металлами. Дважды в "Одиссее" серебряных дел мастер используется в качестве сравнения, и его называют человеком, получившим образование благодаря этим двум[236];

Ἰδρις, ὃν Ἰφαιστος δέδασεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
τέχνην παντοίην.

Только в искусстве ткани и вышивания у нее, кажется, нет помощника. Вероятно, это связано с их чисто женским характером. Но в целом все принципы и устои искусства принадлежат ей. Таким образом, она даже учит плотника измерению[237]:

ὅς ῥά τε πάσης
εὖ εἰ δῆ σοφίης, ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης.

Некоторые ее отличительные эпитеты, как ἔρυσίπτολις, φθισίμβροτος относятся особенно к войне, поэтому у нее есть другие, которые выглядят как преимущественно или исключительно верховный ухаживатель за политический заказ. Таковы ἀλαλκομένης, λαόσσοος, и ἀγελείη (взыскателя или вождь народа). Это исполнительная обязанность, которая возложена на Фемиду. Она посланница, которая призывает божества, и она одновременно собирает и распускает человеческие собрания[238]: таким образом, выполняя подчиненную функцию, где Паллада является главенствующей богиней. Вероятно, именно по этой причине, несмотря на сильный политический дух Гомера, мы находим, что Фемида играет столь второстепенную роль на Олимпе.

Главная Мудрость Минервы.

Таким образом, Мудрость - это центр, и все, что исходит из нее, принадлежит ей, будь то в мирное или военное время.

Помимо всех этих обязанностей, которые, по-видимому, связаны с ее обычными атрибутами, она, по-видимому, выполняет самые непостижимые и своеобразные функции других божеств. Она входит в знание Аполлона о будущем; ибо в Итаканской пещере она предсказывает Улиссе все, что ему еще предстоит выстрадать. Ее сила даже нисходит, как мы видели, в нижний мир. Кажется, что эта власть в Тенях была уделом, доставшимся ей в результате превосходства над смертью, закрепленного традицией за Мессией. И у нее также есть, если не власть над смертью, особым образом находящаяся в ее руках, то приписываемая ей способность останавливать ее приближение; ибо Эвриклея велит Пенелопе в ее горе молиться Минерве, которая может избавить Телемаха от смерти, то есть воскресить его снова:

ἦ γάρ κέν μιν ἔπειτα καὶ ἐκ θανάτοιο σώσαι[239].

По правде говоря, отличительной чертой Минервы в гомеровской тео-мифологии, по-видимому, является то, что, хотя она и не является единственным божеством, все же самый цветок всего служения и работы божества повсюду зарезервирован для нее: и хотя она не наделена непосредственно внешней формой и корпусом каждого дара, все же она обладает сердцем, сущностью и добродетелью их всех; настолько, что практически не может быть наложено никаких ограничений на ее силы и функции. Таким образом, вся концепция коренным образом

расходится с размеренной и конечной организацией выдуманной религиозной системы, и в силу своего собственного несоответствия этой системе она оказывается экзотическим элементом.

Другим путем мы приходим к тому же выводу в отношении Аполлона. У него тоже есть много от той внутренней сути и универсальности функций, которые принадлежат Минерве, а также разнообразие должностей, присущих только ему. Но аргумент здесь допускает быть представленным в другой форме. Все его особые дары у Гомера можно отнести к одному из трех персонажей: Пророку, Избавителю и Мстителю, или Судье. В первом случае, одаренный всеми знаниями, он также является Богом Песни, который был ее проводником. Во втором случае он является слушателем молитвы, исцелителем ран, защитником самих Небес от мятежа. В третьем он наказывает виновных и особенно применяет единый великий уголовный закон о смерти. Все это он делает как орган единого, с которым в своей воле он совершенно един. Запутанная нить заканчивается без узла или разрыва, когда мы распутываем ее с помощью примитивной мессианской традиции; потому что фундаментальным в этой традиции было то, что человек, который был ее субъектом, должен демонстрировать это многогранное единство характера и функций. Но могли ли Освобождение и Разрушение, объединенные там, где-либо еще быть прочитаны иначе, чем как противоречащие друг другу и неспособные быть объединенными в одном и том же существе?

Противоречивые характеры Аполлона.

Я не знаю другого принципа, на основе которого мы могли бы удовлетворительно объяснить либо двойной характер Аполлона как Спасителя и как Разрушителя, либо явно различный характер атрибутов, которые последовательно прилагались к нему[240]. Как странно само по себе, что Бог, который единственный выполняет особую функцию в принесении смерти, должен быть также Богом избавления от нее! Противоречие сглаживается предположением о традиционном происхождении, но в остальном оно упрямо остается противоречием. Снова взгляните на природу этого своеобразного отношения. Смерть от медленной болезни считалась недостойной того, чтобы приписывать ее воле бога (Od. xi. 200.): спокойная смерть от старости, резкая и мучительная смерть от чумы - и то, и другое было таковым, и оба они относятся к Аполлону. Как это может быть и что стало с тонким воображением греков и их любовью к логической последовательности даже в этой области, если мы предположим, что во всем этом они руководствовались чистой фантазией? Теперь трудность исчезает, если мы предположим, что они были простыми выразителями разрозненных фрагментов древней традиции, когда они потеряли ключ к их общему смыслу. Ибо тогда Тот, кто должен был стереть своих врагов в порошок, должен был также отнять жало у самой смерти и сделать царя ужасов мягким и гуманным. И снова, почему Аполлон, таким образом ассоциируемый со смертью, также был богом предвидения? Почему он, и только он, получил эту привилегию вместе с Юпитером? Более того, он, по-видимому, наслаждался знанием в большей степени; ибо мы не располагаем ни одним случаем, когда Аполлон был бы грубо введен в заблуждение Юноной, подобно Юпитеру. Почему, опять же, бог предвидения должен быть богом медицины? И почему бог медицины должен также впитывать в себя божественность солнца, отдельную от него у Гомера, но впоследствии отождествленную с ним? Почему его характер, по сравнению с характером других богов, приближается к чистоте? Как достоинство Минервы объясняется тем, что мы предполагаем, что она олицетворяет древние традиции Мудрости; так и в случае с Аполлоном мы получаем нить, на которую могут быть подвешены все эти в остальном несовместимые

понятия, если мы предположим, что он, после определенного разделения тех оттенков характера, которые могли найти выражение только у греков женского пола, олицетворял легендарные ожидания грядущего человека, в котором должны сочетаться все великие функции, в которых Бог-Сын теперь становится известным человеку как Свет наших путей, Врач нашей жизни. болезни, Вершитель наших злодеяний, Победитель и разоружитель, но еще не уничтожитель смерти?

Они не гармонируют с Олимпом.

Опять же, поскольку эти великие божества сами по себе являются аномалиями, то же самое относится и к олимпийскому ордену.

Если бы мы удалили Минерву и Аполлона с Олимпа, мы действительно лишили бы его широты и смелости величия, но нам следовало бы значительно усилить его простую симметрию, особенно учитывая, что по тем же причинам за ним последовали бы некоторые другие второстепенные фигуры. Тогда там оставался бы полигамный монарх небес со своими главной и второстепенными женами, земные чины время от времени снабжали бы его дальнейшим удовлетворением его страстей; и в его различных детях или компаньонах были бы представлены различные существенные функции, как они тогда оценивались, организованного сообщества. Фемида олицетворяла бы политику, Меркурий - выигрыш, песню Муз, а вместе с ней и все знания; Вулкан - ручное мастерство; Марс - солдата; Пейон - хирурга; Венера - то непринужденное соотношение полов, к которому когда-либо склонялось человечество. Для кукурузы были бы Деметра или Церера, а для вина - Дионис или Бахус. Я допускаю, что здесь присутствует один-единственный ингредиент, не известный на гомеровском Олимпе. Не утверждается, что его Музы обладают каким-либо предвидением. Но после учета этого незначительного исключения, я думаю, остается ясным, что, хотя этике и поэзии этого региона был бы нанесен смертельный ущерб в результате удаления Аполлона и Минервы, его простая статистика могла бы заметно улучшиться.

Дискуссии, возникшие по поводу этимологии имени Аполлон, сами по себе свидетельствуют о сложности мифологического объяснения его происхождения. Мюллер упоминает происхождение от солнца (Ἥλιος, ἀπέλιος), чтобы отвергнуть его; как он отвергает (и очень справедливо) всю теорию, которая рассматривает это божество как стихийную силу. Обходя других как недостойных серьезного внимания, он отвергает πτόλλυμ[241], как "основанный на частичном и случайном атрибуте бога", и принимает ἀπέλλων *отвращающий* (sc. зло) или защитник, как наиболее выражающий его общую функцию: другими словами, хотя он и не говорит об этом дальше, он это затемненная тень Спасителя. Но действительно характерным именем Аполлона он считает φοῖ βοc, яркое и ясное[242]. Клеменс Александрийский в "*Строматах*" причудливо выводит имя из ἄ частного падежа и πτόλλων и интерпретирует имя как означающее отрицание множественности и, следовательно, единство Божества[243].

Имя Афины, по-видимому, образовано путем переложения египетского Neith[244], которой, согласно древним надписям, были присвоены очень высокие и всесторонние звания. Из этого не следует, что мы должны рассматривать гомеровскую Афины как египетское божество; хотя египетское имя, возможно, было центром, вокруг которого были собраны замечательные и даже

величественные фрагменты мессианских традиций, которые, как мы обнаружили, представлены в ней.

Краткое описание отличительных черт.

Оставляя столь важную тему, я сейчас попытаюсь изложить в самой сжатой форме, какую только возможно, свидетельства Гомера о том, что положение Аполлона и Минервы отличается от положения других олимпийских божеств.

I. Отличительные черты в их отношениях с Олимпийским судом и его членами.

1. Достоинство, присвоенное им, совершенно не соответствует их рангу, поскольку они принадлежат к младшему поколению мифологической семьи, которое, как таковое, уступало по рангу и власти старшему[245].
2. Они несут на себе видимые следы, даже в мифологическом порядке, большей древности, чем другие божества в целом.
3. Внешнее управление или подчиненные части функций, возложенных на них в мифологической системе, обычно возлагаются на другой набор божеств, называемых здесь Второстепенными.
4. Особое достоинство в виде приоритета, особенно принадлежит Минерве.
5. Далее мы отметили исключительный союз Аполлона с Юпитером в воле и привязанности и отношение обоих к нему как к надлежащим и регулярным служителям высших небесных устроений, если не считать частичных и индивидуальных действий отдельных богов.
6. Смутно известно, что защита небес от мятежей была деянием Аполлона; и в другом случае Юпитеру также была оказана незаменимая помощь Минервой.
7. Эти великие божества никогда не бывают сбиты с толку, опозорены или проигнорированы в какой-либо сделке между ними самими и каким-либо другим божеством; и Поэт никогда не выставляет их в невыгодном или унижительном положении.

II. Точки различия в их земных отношениях и условиях физического существования.

1. Люди знали, что они имеют право, либо сами по себе, либо совместно только с Юпитером, на особое почитание или почести.
2. Они были объектами поклонения во всех частях гомеровского мира.
3. Ни один из них не привязан к какому-либо местному месту жительства в частности; а у Аполлона вообще нет никаких следов какого-либо такого места жительства.
4. Они оба, в частности Минерва, являются объектами общего призыва и молитвы, независимо от места и обстоятельств.
5. Они освобождены от основных физических ограничений, связанных со временем, местом и органами восприятия, которые обычно накладываются на божества изобретательства.

6. Они обладают отдельной и независимой властью наказывать тех, кто их оскорбляет, без какой-либо необходимости обращаться к Юпитеру или Олимпийскому суду.
7. Они допускаются исключительно или совместно только с Юноной к участию в определенных специфических мифологических функциях самого Юпитера.
8. Они обладают способностью сообщать людям откровения посредством знаков или предзнаменований, имеющих значение для будущего.
9. Они обладают общей силой экстраординарного или чудесного воздействия на природу, к которой едва ли приближается какое-либо другое божество.
10. Странное и таинственное отношение Аполлона и его сестры Дианы к смерти не может быть понято или объяснено на основе мифологических *данных*.
11. При осуществлении своей власти над природой Минерва и Аполлон в большей степени, чем другие божества, освобождены от необходимости прибегать к символическим действиям совместными средствами.

III. Отличительные черты их личных качеств.

1. Их моральный настрой намного выше, чем у Олимпийского Двора в целом.
2. Они оба особым образом связаны с Юпитером в первоначальном осуществлении Провиденциальных функций и особенно связаны с их высшей, наиболее этичной и наиболее внутренней частью.
3. Их отношение к своим мифологическим атрибутам отличается от отношения обычных олимпийских божеств.
4. Они обладают рядом качеств, совершенно не имеющих аналогов в олимпийской системе, и все же при этом обладают способностью приобретать новые.
5. Как сами по себе, так и по отношению к этой системе, все представления об Аполлоне и Минерве, если рассматривать их мифологически, полны необъяснимой аномалии: и единственное решение, которое можно найти, заключается в признании традиционной основы, на которой должны основываться гомеровские представления о них.

Хотя то, что я построил на этих доказательствах, можно назвать гипотезой, все доказательства сами по себе косвенные: и я чувствую, что их результатом является не только проведение широкой линии, но и почти непроходимая пропасть между такими божествами, как гомеровские Минерва и Аполлон, с одной стороны, и гомеровскими Марсом, Венерой, Вулканом и Меркурием - с другой. Различия между ними, однако, градуированы и затемнены вмешательством, во-первых, второстепенных традиционных божеств, таких как Латона и Диана; и, во-вторых, величайших среди олимпийских персонажей, главным образом или полностью мифологических, таких как Нептун и Юнона: и, вероятно, именно эта градация, проходящая через олимпийское тело, помешала нам должным образом оценить огромный интервал, лежащий между его крайностями.

Именно неутомимым студентам Германии мы, менее усердные англичане, наряду с остальным миром обязаны тем, что можно назвать систематической обработкой гомеровских поэм с учетом содержащихся в них фактов. Собирать доказательства - это одно; проникать в их сердце и дух - это другое. Первого без последнего недостаточно; но первое является для последнего необходимым предварительным условием. Произведения Гомера следует рассматривать и регистрировать их свидетельства, подобно явлениям геологического периода: настолько он не обременен домыслами или предвзятостью мнений; настолько правдиво, ясно, прямолинейно и без смешения он излагает исторические и моральные факты. Этот метод расследования, честно применяемый, несет в себе адекватные и самодействующие средства для исправления собственных ошибок.

Объяснение Фридриха.

С тех пор как я приступил к рассмотрению стоящего перед нами вопроса, появилось второе издание работы Дж. Б. Фридриха, которая, как я полагаю, является последним сборником того, что можно назвать фактами гомеровских поэм. Я нахожу, что этот автор был поражен убедительными свидетельствами пережитков раннего откровения в персонажах гомеровских Минервы и Аполлона[246]. Он отмечает особый характер их отношений как к Юпитеру, так и к человечеству; наделяет их неограниченной властью над всеми событиями и всей человеческой жизнью; и говорит: "Эта Триада Зевса, Афины и Аполлона имеет несомненную аналогию с христианской Троицей Отца, Святого Духа и Сына: Юпитер соответствует Богу Отцу, Афина Святому Духу, а Аполлон Сыну Божьему, Выразителю воли Своего Небесного Отца; более того, ранние христиане часто сравнивали Христа с Аполлоном".

В этом представлении я нахожу фундаментальное согласие с мнениями, выраженными в настоящей работе. Но я осмеливаюсь думать, что особый способ связи между гомеровской и первобытной традицией, который был изложен в этой работе, более естествен и вероятен, чем тот, который утверждал Фридрих. В том виде, в каком это было представлено здесь, мы должны рассматривать первоначальную традицию как распавшуюся и подразделенную. Во-первых, традиция Исккупителя отделена от традиции Святой Троицы. Затем два его аспекта - Мудрость и Мессия - становятся двумя олицетворениями. И тогда олицетворение, представляющее собственно мессианскую традицию, само по себе снова подвергается дублированию. В результате этой тройной операции мы имеем —

1. Братство трех Кронидов.
2. Минерва и Аполлон.
3. Аполлон и Диана.

Принцип разделения всегда заключается в том, чтобы избавиться от некоторых трудностей, с которыми сталкивается человеческое восприятие при принятии интегральной традиции.

Трудность на первом этапе заключалась в том, чтобы согласовать равенство, или то, что христианская догма более глубоко называет единосущностью, с проявлением служительства.

Трудность на втором этапе, вероятно, заключалась в том, чтобы объединить в одном олицетворении две группы образов: одну (Мудрость), относящуюся к функции, которая пребывает исключительно в Божестве; другую - к функции, содержащей элемент человечности;

короче говоря, нужно было понять доктрину "Единого целого; не путем смешения Субстанции, но через единство Личности".

Трудность на третьем этапе, по-видимому, заключалась, как уже говорилось, в том, чтобы связать идеал строгого целомудрия с кем угодно, только не с женской природой.

Теперь перед нами не стоит вопрос об Аполлоне: речь идет о том, должны ли мы рассматривать Афины или Минерву Гомера как производных от традиций Логоса или от традиций Святого Духа.

Я настаиваю на первом по следующим причинам:

1. Оставляя в стороне то, что было связано с доктриной Троицы (которая представлена иным образом), у нас нет доказательств того, что существовала какая-либо такая существенная часть первобытной традиции, относящаяся к Святому Духу, которая могла бы составить ядро отдельного мифологического воплощения, и особенно того, кто наделен такой всеобъемлющестью, основательностью и активностью функций, как Минерва. Принимая во внимание, что, по-видимому, существовала такого рода существенная традиция в отношении λόγος, Слова или Мудрости Божьей.

2. В порядке первобытной традиции Сын Божий предшествовал Святому Духу, как это имеет место в порядке христианской догмы; и фрагменты такой традиции, перенесенные в мифологию, сохранили бы и, вероятно, преувеличили, во всяком случае, не перевернули бы это отношение. Но в гомеровской мифологии Минерва имеет решительный практический приоритет над Аполлоном, и, прежде всего, когда они вступают в столкновение, именно Аполлон уступает, как в эпизодах Седьмой и Десятой Илиад, так и в общем исходе Троянской войны.

3. Но это различие - как раз то, что можно было бы ожидать в результате естественного расхождения двух традиций Слова и Воплощенного Мессии соответственно. Последнее, как более человеческое, заняло бы место после первого как более Божественное.

4. Мы также обнаружили большую склонность Минервы действовать независимо от Юпитера. В этом нет ничего противоестественного в отклонении от традиции λόγος, но было бы трудно установить идеальную связь со Святым Духом, который, согласно древней традиции, не имеет такого же уровня или вида отдельного развития, как Мессия.

Обращение Мюллера с Аполлоном.

Функции Аполлона, а также природа, масштабы и история поклонения ему были подробно исследованы Мюллером во Второй книге его ученой и компетентной книги "История и древности дорической расы". Он показал огромную важность этого божества в греческой истории и религии, достигнув каждого места и охватив каждый объект и цель. Он признает очевидный антагонизм, существующий между его бесконечно разнообразными функциями; он предпринимает сложные и остроумные, но, на мой взгляд, неизбежно недостаточные попытки идеально проследить их происхождение в рамках мифологической системы. Его гипотеза о том, что поклонение Аполлону было полностью обусловлено дорийским влиянием, требует поддержки самых сильно натянутых предположений; как, например, то, что его преобладание, по-видимому, во всех точках в Трое должно быть объяснено тамошним критским влиянием, которое, самое большее, традиция позволила бы нам поверить, что оно существовало в очень

сжатой форме и с влиянием совершенно второстепенным. В целом, этот явный дорианизм Аполлона противоречит всему духу и эффекту гомеровского свидетельства; ибо у Гомера дорийцы незначительны и неразвиты, в то время как могущество и поклонение Аполлону достигли, как мы видели, необычайной высоты и самых широких пределов. И снова, Мюллер[247] признает огромную трудность дуализма, представленного нам фигурами, совпадающими в таких замечательных функциях, Аполлона и Дианы: трудность, которую он, по-видимому, считает неспособной к полному объяснению. Придавая большое значение его трактату, я тем меньше колеблюсь, принимая выводы, которые он не одобряет, потому что его работа в некоторой степени основана на том (как я предполагаю думать) ущербном способе понимания Гомера по сравнению с более поздними традициями, против которого я осмелился протестовать и от последствий которого я хочу хотя бы частично избавиться.

Из этого общего описания традиционных персонажей Аполлона и Минервы следует, что первый представлял традицию личности, а второй - идею. Соответственно, первоначальный характер Аполлона, который он носил в период зарождения мифической системы, во многих моментах отмечен более значительно; как, например, его участием в войне с Гигантами и его таинственным отношением к Смерти.

Но было естественно, что с течением времени, по мере того как традиция в целом ослабевала с увеличением расстояния от своего источника, и по мере того, как изобретательская система расширяла свое развитие, те конкретные традиции, которые объяснялись сами собой, поскольку их корни уходили в понятную идею, должны были держаться гораздо лучше, чем те, которые стали мифическими и произвольными, потеряв свой ключ. Традиционная Минерва имела опору в великой функции Мудрости; традиционный Аполлон не имел поддержки, равной этой по широте и глубине; и его атрибуты, поскольку полоса откровения была удалена, потеряли свою гармонию и с трудом удерживались вместе.

Соответственно, мы обнаруживаем, что в более поздние эпохи мифологии Аполлон утратил многое из того, что превосходило его по значимости, но Минерва сохранила свой полный ранг. Одна и та же Ода Горация служит доказательством того и другого. Он ставит Аполлона на один уровень не только с Дианой, но и с Бахусом[248]:

Prœliis audax, neque te silebo,

Liber: et sævis inimica virgo

Belluis; nec te mutuende certâ,

Феба, сагитта.

Но, после описания высшего и превосходящего достоинства Юпитера, он сразу же приступает к размещению Паллады перед всеми другими божествами без исключения[249]:

Unde nîl majus generatur ipso:

Nec viget quicquam simile aut secundum;

Proximos illi tamen occupavit

Pallas honores.

Теперь я перейду к рассмотрению оставшихся остатков первоначальной традиции, которые можно уловить у Гомера.

Диана Гомера.

Подобно Луне по отношению к Солнцу, аналогия, поддерживаемая их соответствующим предположением о двух персонажах более поздней мифологии, Диана является отражением, и во многих отношениях слабым отражением, Аполлона.

Ей поклонялись, говорит Мюллер[250], в качестве "как бы части того же божества". Он собирает и анализирует из всего круга греческой истории и мифологии точки совпадения между ними: и особо отмечает, что, как и он, она является одновременно *λукεία* и *οὐλία*, как разрушительница, так и хранительница; что она исполняет свои обязанности ангела Смерти, иногда в гневе, а иногда без него; и что ее имя Артемида, означающее, как он понимает, здоровая и невредимая, находится в тесном соответствии с именем Феба Аполлона.

Все это согласуется с тем, что мы почерпнули из поэм Гомера, но эти поэмы избавили нас от многих запутанных явлений, которые представлены более поздней мифологией.

Одна сторона разделенной мессианской традиции, ее чистота, лучше всего представлена в Диане, в ее суровом и незапятнанном целомудрии. Ее сила и размах гораздо более развиты в Аполлоне. Но этой высокой чистоты и двойного аспекта служения Смерти, по-видимому, самих по себе достаточно, чтобы безошибочно приписать ей традиционное происхождение. Небольшие сходства, так же как и большие, прослеживаются у Гомера между ней и Аполлоном, такие как ее золотой трон и золотая прялка, которые можно сравнить с его золотым мечом, мечом первозданного света: и даже эти незначительные соответствия могут в своей степени свидетельствовать об изначальной и целостной форме традиции.

Если она, таким образом, облачена в своего рода лунный свет и в основном является отражением Аполлона на земле, то такой мы, вероятно, можем считать Персефону в Тенях[251].

Давайте, однако, рассмотрим, что можно почерпнуть у Гомера относительно атрибутов Дианы.

По-видимому, это божество было, по его словам, божеством всеобщего поклонения. Возможно, мы можем с уверенностью сделать такой вывод из одного факта ее служения Смерти. Она также представлена как распространяющая свое влияние на Трою, где она научила Скамандрия охотиться[252]; вероятно, на Крит, в случае с дочерьми Пандареоса; Пенелопа призывает ее на Итаке, убивает Ариадну в Диа, выполняет аналогичную функцию для женщин в Συρίη, отправляет калидонского кабана за дефект почитается в Этолии и часто упоминается в связи с греками в целом, в то время как ее места в Теомахии может быть достаточно, чтобы отметить, что она также пеласгийская богиня. Однако в большинстве случаев она, как и следовало ожидать, в значительной степени обладает характеристиками обычных божеств изобретательства. Если бы она повторила все главные ноты Аполлона, причем с какой-либо равной силой, вопрос о традиционном происхождении, возможно, был бы более сомнительным, чем сейчас.

Когда Пенелопа призывает ее, это связано с ее участием в специальном министерстве смерти[253]. Она больше нигде не становится объектом молитвы.

Именно ее глубокое негодование по поводу отсутствия жертвоприношения провоцирует ее отправить калидонского кабана[254]. В Пятой "Илиаде" она и ее мать Латона предстают как божества, чисто вспомогательные по отношению к Аполлону. Он помещает Энея в свой храм: там, а не в их собственном храме, Латона и Диана ухаживают за ним и исцеляют его[255].

В Теомахии к ней относятся с таким же позором, как к Марсу и Венере, но Юнона, а не Минерва. Ее язвительное обращение к Аполлону задумано в низшем, а не в высшем духе (Ил. хxi. 472-7).

Она никогда не обретает общей власти ни над разумом, ни над телом человека, ни над внешней природой.

Она не участвует в общем движении ни того, ни другого стихотворения и представлена в подавляющем большинстве случаев только в виде намека.

Ее близкое родство с Аполлоном придает определенное величие ее положению, но изобретательные элементы изображения сильно затемняют и даже частично вытесняют традиционное.

Ее участие в Троянской войне объясняется ее отношением к Аполлону. Во всем остальном она кажется богиней ассоциаций, более подходящей для греков, возможно, из-за их большего пристрастия к охоте.

Рассматривая гомеровскую Диану как персонаж, в основном вспомогательный по отношению к Аполлону и снабженный отражениями или случайными фрагментами прерогатив, в основном принадлежащих ему, я не пытаюсь исключить вопрос о том, каково могло быть происхождение ее имени или может ли она быть связана с каким-либо мифологическим оригиналом в религиях Востока или Египта.

Деллингер полагает, что союз Дианы и Аполлона был греческим и что изначально они не были связаны друг с другом; при этом он справедливо замечает, что это божество, подобно Аполлону, обладает огромным и необъяснимым разнообразием функций. Считалось, что она, как и другие греческие божества, олицетворяет сирийскую Астарту. Опять же, Геродот[256] предоставил нам чрезвычайно любопытную информацию о богах скифов, которые, как мы выяснили, были связаны с пеласгами. Они поклоняются, утверждает он, Небесной Венере под именем Артимпаса. Это название было изобретательно придумано[257], состоит (1) из имени Митра, которое персы дали Венере[258], и которое в обратном порядке становится Артимом, и (2) от санскритского *Bhas*, что означает *сияние*, таким образом, соответствует φοῖβος Аполлона и ὑλακῆτις Паллады: все они являются, так сказать, обрывками традиции, полностью представленной в еврейской Шхине и "Свете" Святого Иоанна. Это также соответствует скопление золотого эпитетами, χρυσήλατος, χρυσήνιος, и χρυσόθρονος, которые Гомер применяет к Диане: и очень, потому что Диана в богоборчестве говорит о том, что в Восточной прототип Венеры, Митра персов, изначально не больше, чем дегенерат вывод из выше традиции, которые нашли более естественный, но все же лишь частичное выражение в величавом и целомудренна, а также красивые, Артемис.

Латона Гомера.

Далее мы должны рассмотреть гомеровский образ Латоны, матери Аполлона и Дианы.

Едва ли возможно не быть пораженным, обратившись к этому портрету, контрастом между тонкостью очертаний и подлинным достоинством черт и позы. Этот контраст, как и более значительный, связанный с Аполлоном, по-видимому, имеет свой ключ к традиционному происхождению изображения: и нет ни одного гомеровского божества, случай которого при всестороннем рассмотрении мог бы стать более ярким свидетельством гипотезы о сильном элементе традиционной теологии в религиозной системе Поэм.

Почему ее положение так отличается от положения любой другой жены или наложницы Юпитера: такой, например, как Диона или Деметра?

Почему она так высоко поднята над любой из них, за исключением только Юноны?

Как получилось, что у нее есть сын, несравненно превосходящий по рангу, силе и привязанности своего отца любого ребенка самой Юноны, $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\grave{\alpha}\theta\epsilon\acute{\alpha}$?

Почему, будучи такой великой, она совершенно не наделена атрибутами или функциями, ни общими, ни специфическими?

Почему, с другой стороны, так много неясного связано с ее происхождением, и что мы можем сказать о ее божественности в ответ на вопрос, была ли она первоначальной или приобретенной?

Имя Латоны, по-видимому, было постоянной загадкой для толкователей греческой мифологии. Подразумевается Ночь, которая в сочетании с Днем порождает Солнце^[259]; или 'неясный', или "скрытый", как то, из чего исходит видимое божество, Солнце на небесах. Но, конечно, эти объяснения не могут иметь никакого отношения к гомеровской мифологии, где под вопросом даже то, имеют ли Аполлон и Солнце вообще какие-либо взаимоотношения, и где совершенно ясно, что личность Аполлона намного старше и зрелее, а также намного выше и всеобъемлюще; что с необходимостью подразумевает, что Латона должна была быть известна и должна была занимать свое место совершенно независимо от какого-либо отношения к Солнцу. Объяснение такого рода - это просто указание на то, что проблема еще не решена.

Но теперь, если мы предположим, что Аполлон является представителем мессианской традиции, согласно которой Семя женщины должно сокрушить голову змея, положение дел полностью изменится. И объяснение названия в частности, вместо того чтобы быть безнадежным, становится легким и даже вспомогательным по отношению к общей гипотезе. На данный момент Латона фигурирует в традиции как личность, предшествующая всей олимпийской мифологии: личность, происхождение которой эта мифология не объясняет и не должна учитывать. Его Юпитер и Юнона отсылают к происхождению, к $\kappa\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ и $\Gamma\epsilon\acute{\alpha}$, и через них, возможно, заново к Океану и Тетисе как их конечному источнику. Опять же, все, что связано с генезисом олимпийской системы, собственно так называемой, приведено в соответствие с антропоморфными идеями: но вот два ее божества, одно из которых относится к числу величайших, у которых есть мать, являющаяся частью самой ранней известной традиции, посвященной им, в то время как эта мать сама не имеет происхождения. Что могло быть более естественным, чем то, что за ней закрепилось имя, просто свидетельствующее о том, что, каким бы прославленным ни было ее материнство, источник ее собственной жизни и предназначения был предан забвению? Ибо это лежало за пределами точки, из которой исходили все мифические знания. О ней было известно определенное материнство, и это все.

Опять же, матерью Избавителя должна была стать женщина. Но в греческой мифологии не могло быть такого, чтобы женщина была подательницей жизни одному из ее самых величественных божеств. И все же женщина из традиции не могла быть перенесена из традиции как великий значимый персонаж в греческую мифологию, потому что в традиции она представляла собой неприкрашенную фигуру, полностью лишенную атрибутов. Следовательно, вымысел, взявший верх над традицией, был бы ошибкой; и он не мог бы не представить нам двусмысленную и непоследовательную картину, подобную той, что сейчас предстает перед нами в "Латоне" Гомера.

Давайте теперь изложим факты, касающиеся Латоны, в том виде, в каком они изложены в стихотворениях.

Таким образом, во-первых, ее божественность не вызывает никаких сомнений; ибо она одно из тех божеств, которые принимают участие в войне[260], и это несмотря на то, что она почти единственная среди них, у нее нет никакой должности, которая связывала бы ее с этим, и никакой роли, которую она играла бы в ведении войны. Она стоит на стороне троянцев; очевидно, как и Диана, привлеченная в этом направлении Аполлоном, центральной и действительно важной фигурой группы. В то время как Венера, которая фигурирует в первом перечислении, опущена в массиве[261] божеств действия, у Латоны есть Меркурий, назначенный ей в качестве антагониста. И когда наступает кризис, мы наблюдаем в ее случае яркий пример той заботы, с которой Гомер оберегает ее, подобно более великим традиционным божествам, от чего-либо подобного дискредитации. Меркурий отказывается от боя на том основании, что трудно сражаться с женами Юпитера; и говорит ей, что она вольна объявить, что победила его. Откуда у этой бледной и бесцветной фигуры такая высокая честь, которую она так ревностно отстаивала[262]?

Когда Ниоба, гордящаяся своим многочисленным потомством, насмехается над Латоной как матерью всего двоих детей, следует краткое и ужасное наказание: дети убиты, несчастная мать обращена в камень. Однако сама она не принимает участия в мести, что удивительно согласуется с ее местом, определенным первобытной традицией Священного Писания. Из трех или четырех страдающих фигур в Тенях только у одного указана причина его наказания, и оно гораздо суровее всех. Это Титий, чьи внутренности постоянно пожирают стервятники, потому что он применил насилие к Латоне, когда она направлялась в пифийский храм своего сына.

Когда в Четырнадцатой "Илиаде" Юпитер перечисляет матерей некоторых своих отпрысков, начиная с женщин и заканчивая богинями, Латона фигурирует в последней категории, после Цереры и перед Юноной: и, поскольку шкала восходящая, она явно должна стоять перед первым и предпоследним поименованным божеством.

Существуют, однако, различные указания на то, что так было не всегда: но что, согласно первоначальной традиции, она принадлежала к категории людей и претерпела своего рода перевод в ряды Бессмертных.

Первая из них - это насмешка над Ниобой. Хвастовство более богатой плодовитостью естественно для человеческой матери, в отличие от другой матери, считающейся человеком[263]; но совершенно странно и абсурдно, если мы предположим, что это направлено против божества. У Дионы и Деметры всего по одному ребенку у каждой. В этом отношении

также нет заметной разницы между Латоной и Юноной Гомера; ибо детей Юноны всего двое или, самое большее, трое[264].

Далее, мы можем объяснить происхождение всех великих олимпийских божеств Гомера, за единственным исключением Латоны. Она не является ничьей дочерью, ничьей сестрой, но является женой (что тоже двусмысленно) и всего лишь матерью. Действительно, когда мы расстаемся с Гомером, сцена меняется, и в Гимнах для нее обнаруживается отец: согласно одному из толкований, она дочь Сатурна,

κυδίστη θυγάτηρ μεγάλου Κρόνου[265].

У Гесиода она дочь Титана: но даже здесь она сохраняет этот знак древнейшей традиции, согласно которому она, как говорят, была замужем за Юпитером до великой Юноны[266]: хотя она происходит после Метиды, или Мудрости, старейшей из всех его супругов; порядок, не противоречащий традиционным представлениям.

Ее аномальное положение в мифологии.

Но, должно быть, была какая-то причина или процесс, которые привели ее на Гомеровский Олимп, что является аномалией как среди смертных, так и среди Бессмертных. Что могло быть, кроме выдающегося материнства, причиной ее возвышения и в то же время ее изначальной женственности, объясняющей пробел в происхождении и кровном родстве, а также полное отсутствие у нее атрибутов?

Следует признать, что между Латоной и Дионой есть определенная степень сходства: если исходить главным образом из того, что Диона, по-видимому, находится на Олимпе без достоинства или власти, а просто как проводник, с помощью которого появилась на свет ее дочь Венера. Но тогда отсутствие основы в ее случае сразу становится очевидным по результатам. Даже у Гомера ее нет среди богов Теомхии; также она не названа среди матерей в Четырнадцатой книге; и Гесиод, хотя она упоминается в предполагаемой Теме его Теогонии, полностью пропускает ее в тексте и придает Венере другое происхождение. С тех пор она остается всего лишь загадкой.

Опять же, эпитеты, прилагаемые к Латоне, таковы, что оставляют ее, и только ее одну среди всех божеств такого достоинства, совершенно беспомощной, а также полностью бездействующей. Я различаю эти два явления, потому что у Юноны лишь ограниченная функция, но она обладает силой и огромной активностью. Латона есть красота и великолепие, качеств, относящихся к каждой богиней как таковой: она καλλιπάρης, εὐπλόκαμος, καλλιπλόκαμος, χρυσόπλοκαμος, ἡῤκομος, κυδρή, πότνια, и ἑρικούδης; и мы можем наблюдать в более личной части этих эпитетов, как Гомер, с присущим ему мастерством, удалось избежать, поставив ее в какое-то соперничество с Джуном, который обычно хвалят за ее глаза и руки, не ее щеки и волосы. Но все они лишают ее цели; и она должна оставаться явной аномалией, если только не существует какого-то лучшего объяснения ее существования и места в мифологии, чем может дать сама мифология.

Ее отношение к первобытной традиции.

Даже в более поздней традиции Латона никогда не получает определенного поста: она все это время остается без какого-либо смысла или цели, присущих ей самой: она сияет только в

отраженной славе своего потомства, и ей обычно поклоняются только в союзе с ними[267]. Следовательно, если было показано, что мифологический персонаж Аполлона явно является носителем древней традиции, известной нам из Книги Бытия, касающейся Семени женщины, то кажется очевидным, что в Латоне представлена женщина, от которой это Семя должно было прорасти.

Я не берусь вдаваться в вопрос, должны ли мы считать, что Латона Гомера представляет Пресвятую Деву, которая была божественно избрана настоящей матерью нашего Господа; или, скорее, нашу древнюю мать Еву, семенем которой Он также был в особом смысле.

Что касается личного применения, то по этому вопросу могут быть использованы те же аргументы, что и при толковании первоначального обетования, записанного в Священном Писании: и вопрос скорее в толковании Священного Писания, чем Гомера. Связь, которая, как мне кажется, доказывается текстом стихотворений, находится между божеством по имени Латона и пятнадцатым стихом третьей главы книги Бытия. Что касается всего остального, я бы предположил, что, возможно, более справедливо рассматривать ее как типичную личность, проявляющую через женственность истину о человечности нашего Благословенного Господа, чем как простую представительницу какого-либо отдельного персонажа.

Каким бы обратным ни было положение Латоны в практической религии Гомера, всеобщее признание божества достаточно обосновано: с одной стороны, ее местом среди божеств троянской партии; с другой стороны, наказанием Ниобы за оскорбление, нанесенное ей либо в Греции, либо, по крайней мере, в повторноизвестной греческой легенде; наказанием Тита; и ее включением в Каталог Четырнадцатой Илиады.

Ее легкомысленность в действиях.

Этому весьма примечательному божеству Гомер никогда не приписывал никаких высказываний любого рода, и, я думаю, за тремя небольшими исключениями, ничего личного и индивидуалистического. Даже когда она занимает свое место среди божеств в битве, не говорится, что она противостояла Меркурию, а просто что Меркурий противостоял ей[268].

Эти три случая заключаются в следующем. Во-первых, когда он передает ей победу, отказавшись от боя, она ничего не отвечает; а просто берет лук и стрелы своей дочери Дианы и идет за ней, очевидно, с намерением предложить ей утешение. Следующее действие[269], приписываемое ей, заключается в следующем: когда Аполлон[270] перенес избитого и оглушенного Эния в свой храм на Пергаме, Латоне и Диане ухаживай за ним там. Таким образом, оба эти действия демонстрируют ее в строгом идеальном подчинении, так сказать, одному из ее детей, как будто по традиции она существовала только для них. Но второе особенно примечательно и в равной степени иллюстрирует традиционную основу отношений Матери и Сына.

Во-первых, как мне кажется, вряд ли может быть обстоятельство более исключительное, согласно принципам греческой мифологии, чем то, что какое-либо одно божество должно быть представлено как действующее не в своем собственном храме, а в храме другого. Таков, однако, случай с Латоной и Дианой в храме Аполлона.

Далее, они действуют по отношению к нему исключительно как служители. Они не вступают в бой: это он был там и, отправив Энея в отставку, немедленно занимается делами на поле боя, в

то время как они, как его спутники, осуществляют его намерение, приступая к восстановлению искалеченного воина.

Наконец, значение этого действия достигает высшей точки, когда мы вспоминаем, что это мать, исполняющая замысел своего сына. Поступок Латоны в Двадцать первой книге, как и поступок Дионы с Венерой, можно объяснить ее материнским характером. Но, кроме этого, в гомеровских поэмах нет ни одного случая, когда мы видели бы бога-родителя, действующего таким образом в качестве попечителя при исполнении планов своего потомства. Первобытная традиция, некогда признанная основой мифологической группы, дает нам ключ к тому, что в противном случае было бы еще одной большой аномалией.

Третий случай полностью согласуется с двумя другими. Титий, сын Земли, подвергается пыткам в нижнем мире за то, что применил насилие к Латоне, и преступление было совершено, когда она направлялась через Панопей в Дельфы. Вероятно, это был путь от Делоса до того места: так что поэт, по-видимому, снова представляет Латону в тесной, но подчиненной связи с ее сыном, заставляя ее путешествовать между сиденьями двух его уже знаменитых оракулов.

Таким образом, Аполлон вместе с Латоной и Дианой образуют группу; и происхождение этого сочетания следует искать в первобытной традиции. Нет необходимости доказывать, что связанные таким образом персонажи сохраняли свою связь во всех религиях Востока. Я допускаю, что мы не должны предполагать, что идея этого сочетания перешла непосредственно от патриархов в Грецию. Наиболее естественным местом, где можно было бы искать следы этого, была бы религия персов, предшествовавшая времени Гомера. К сожалению, у нас нет никаких сведений об этом на какую-либо указанную дату. Но наша неспособность найти этих трех божеств в компании или найти какой-либо зародыш, который мог развиваться в эту компанию, в отчетах, опубликованных, вероятно, пятью или шестью столетиями позже, по крайней мере, не выдвигает никаких предположений против гипотезы о том, что мы можем быть обязаны представлению, как оно есть у Гомера, историческому происхождению через предков эллинских племен, из какого-то такого периода, когда, например, Авраам жил в Уре Халдейском[271].

Радужная оболочка глаза Гомера.

Ирис, богиня-посланница, последняя и к тому же наименее важная из персонажей, которым я приписываю традиционное происхождение, возможно, не совсем ясна в своем названии.

Ее право считаться одним из божеств обычного олимпийского сборища не подлежит сомнению. Отчасти это зависит от того факта, что она там всегда под рукой. Но еще более отчетливо это подтверждается отрывком, в котором она изображена несущей во дворец Зефира молитву Ахилла. Она застаёт Ветров занятыми пиршеством, и они нетерпеливо просят ее сесть и попить с ними. Она отвечает им, как человек, желающий сбежать из второсортной компании в первую, о том, что у нее нет времени: эфиопы как раз собираются устроить великим богам пир из своих гекатомбов; и она должна соответственно отправиться в этот квартал, поскольку в противном случае она потеряет свою долю подношений[272].

Что касается ее положения в целом, у нас нет никаких признаков того, что она иностранка; и все традиционные божества, как можно заметить, в достаточной степени, хотя и не исключительно,

национальные. Опять же, у нас нет никаких признаков того, что она была недавно; напротив, у нее нет родителей, и это, хотя и не является окончательным, свидетельствует об обратном эффекте.

Айрис вообще не совершает никаких оригинальных действий, а просто добровольно служит другим божествам; и при этом она не брезгует спонтанно исполнять обязанности от имени выдающегося человеческого объекта их благосклонности, такого как Ахиллес[273]. Только однажды у нас есть сообщение о том, что она принесла заказ без указания имени отправителя: это когда она является Хелен и призывает ее вернуться к стене[274]. Однако даже в этом месте не говорится, что она действует от своего имени; и мы, вероятно, должны понимать, что, согласно общему правилу, она исходит от Юпитера. Добавляется, что она внушила Елене страстное чувство по отношению к ее бывшему мужу и стране, но это, как наиболее вероятно, предназначено просто для описания воздействия ее слов в обычном порядке их воздействия на понимание. Этот вспомогательный характер Айрис - именно то, что она носила бы, если бы ее происхождение действительно уходило в первобытную традицию радуги.

Но что, по-видимому, решительно устанавливает ее связь с этой традицией, так это то, что у Гомера она прочно связана с двумя вещами, которые сами по себе не имеют никакой связи и между которыми эта древняя традиция является единственным связующим звеном.

Во-первых, идентичность ее имени свидетельствует о ее первоначальной связи с радугой[275]: которая, однако, как постоянное и обыденное явление природы, никоим образом, кроме положительного назначения, не носила характера вестницы: и, следовательно, мы обнаруживаем, что в результате дезинтеграции две идеи были полностью разделены до времен Гомера, а название само по себе является единственным оставшимся свидетельством в стихотворениях о том, что они были связаны в какой-то прежний период. Функция посланника поддерживалась в действии благодаря мероприятиям олимпийской семьи и государственного устройства. Таким образом, как более сильная из двух идей, она удержала свои позиции и завладела личной Радужной оболочкой, в то время как радуга, хотя и по-прежнему воспринималась как знак для смертных[276], по-видимому, рассматривалась как отдельная.

Что касается характера посланницы, то мы обнаруживаем, что Ирис настолько полностью стала образцом, что ее имя, только измененное на Ирос, дано Арнею, грубому и дородному нищему из "Одиссеи", только потому, что он был посредником или носильщиком на побегушках:

οὔνεκ' ἀπαγγέλλεσκε κίον, ὅτε ποῦ τις ἄνθρωποι[277].

Таким образом, гипотеза о традиционном происхождении является ключом, и единственным ключом, к положению гомеровской Радужки.

Ате Гомера.

Прежде чем покинуть пределы первобытной традиции, обнаруживаемой у Гомера, нам следует рассмотреть еще одну очень примечательную группу олицетворений, в которых богиня Τη является ведущей фигурой. Обычно рассматриваемое как означающее Озорство, это слово невозможно полностью передать в английском языке, но Коварство - это его основная идея, вслед за которой идут родственные понятия Глупости и Бедствия.

Ἄη обе желают и предполагают все плохое смертным; но у Гомера она, кажется, не обладает какой-либо властью причинять им вред, кроме как через каналы, которые были полностью или частично открыты для нее по их собственной воле.

Ἄη поздних греков - это просто Бедствие с тенью Судьбы, нависающей вдалеке; как в великолепной фигуре львенка в "Эсхиле"[278]. Но у Гомера это слово никогда не несет в себе смысла бедствия, приходящего просто извне. Это видно даже из большого и общего описания, где она появляется в компании с λιταί[279]. Энергичная и проворная, она бродит по всей земле, проказничая. За ней медленно отстают Молитвы, или λιταί, почитаемые, однако, за то, что они, как и она, дочери Юпитера. Они хромают, одряхлели и неспособны видеть прямо перед собой. Ведущая идея τῆ - не сила, а хитрость. Она - сила, которая искушает и вводит в заблуждение людей, что приводит к их собственной гибели, как они впоследствии узнают. Более того, она также искушает божество: ибо она соблазняет даже самого Юпитера[280] когда Геркулес вот-вот родится, и побуждает его бездумно пообещать то, что благодаря искусству Юноны разрушит его собственные нежно лелеемые планы. Однако за эту чрезмерную смелость страдает она сама. Юпитер хватается за волосы и сбрасывает с Олимпа, который, по-видимому, является ее родным местом. Отныне она может выполнять свои функции только среди мужчин; которые, поддавшись соблазну и отведав пепла под золотым плодом, в конце концов приступают к покаянию или молитве:

Все потеряно! к молитвам, к молитвам! все потеряно![281]

Итак, хотя олицетворение Ἀτэ у Гомера относится к неопределенному классу, безусловно, было бы ошибкой рассматривать его как простое поэтическое воплощение абстрактной идеи. Напротив, мы, кажется, находим в нем старую традицию о Лукавом как Искусителе; и можно сказать, что слово "Искусительница" лучше всего отражает гомеровскую идею τῆ. В этом смысле это придаст последовательный смысл прекрасному отрывку из речи Феникса: "ибо мы быстры, как говорит Поэт, впадать в искушение и оскорблять, изобретательны только в том, что не видим своей вины и прикрываем ее оправданиями; но медлительны и подобны нерешительным, дряхлым λιταί, когда нам приходится молить о прощении и думать о возмещении ущерба и исправлении". И все же, поскольку даже боги прислушиваются к их мольбам, "то же самое, - говорит Феникс, - должен сделать и ты, о Ахилл; а если ты этого не сделаешь, то все же можешь сам пасть". Но если Ἄη означало только несчастье, то этот отрывок теряет всю свою гармонию и даже становится абсурдным; ибо, конечно, никто не скажет, что люди медленно распознают невзгоды или обращаются с просьбами об избавлении от них везде, где у них есть надежда быть услышанными.

Нет отрывка, который, на мой взгляд, более характерен для истинного отличительного характера гомеровского τῆ, чем тот, в котором Долон признается в своем безумии[282]:

πολλῆσιν μ' ἄτησι παρὲκ νόον ἤγαγεν ἔκτωρ.

Здесь у нас есть Гектор, искуситель: ἄται, искушение: νόος, здравый ум, от которого соблазн отвлек обманутого простака: ὑγαγεν, выражающий медиума, а именно, посредством воли, а не силой.

Элементы, объединенные в идее гомеровского Ἄη, и условия ее действия могут быть представлены вместе следующим образом:

1. Она берет в свои руки бразды правления пониманием и поведением мужчины.
2. Она добивается этого не силой извне, а посредством его собственной воли и внутреннего согласия, бессознательного или явно выраженного.
3. Находясь под ее властью, он совершает преступления против нравственного закона или закона благоразумия.
4. За этими преступлениями следуют его возмездные страдания.

Функция Искуителя представлена здесь с большой точностью, но в идее, взятой в целом, стали заметны два существенных изменения.

Первое, что этого Ἄη сама иногда запроса или направляется по другим, как на Ἑρίνυς, (Од. XV. 234,) или путем ее с Ζεὺς и Μοῖρα, как в Ил. XIX. 87. И соответственно она тоже дочь, нет, старшая дочь самого Юпитера[283].

Второй вариант таков: преступления против простого закона благоразумия попадают точно в ту же категорию, что и грехи; или, другими словами, истинное представление о грехе было утрачено. Более того, Поэт часто смешивает личность и ἄη действие.

Среди главных Ἄη Гомера есть такие,

1. О Юпитере, Ил. xix. 91-129.
2. О Долоне, Ил. x. 391; что привело его к принятию предложения Гектора.
3. О Мелампусе, Од. xv. 233, 4, что заставило его предпринять предприятие, выходящее за рамки его возможностей, из-за дочери Нелея.

Все это противоречит закону благоразумия и предусмотрительности.

4. Об Агамемноне, Ил. xix. 88, 134-8.
5. Из Парижа, Ил. vi. 356, xxiv. 28.
6. О Елене, Од. iv. 261. xxiii. 223.
7. О непредумышленном убийстве, Ил. xxiv. 480.
8. О пьяном кентавре Эврипионе, которому отрезали уши и нос за его излишества, Од. xxi. 296-302.

Только в одном месте Гомер аттη, по-видимому, означает бедствие, которое нельзя вменить в вину пострадавшему, кроме как из-за небольшого недостатка бдительности. Это то самое аттη, которое было предъявлено Улиссу, когда его спутники уничтожали быков Солнца, Од. xii. 372. По крайней мере, он не имел к этому никакого отношения, кроме того, что, отправившись спать, предоставил своим товарищам действовать самим.

Длительное неправомерное поведение Женихов никогда не описывается как *ихττη*: вероятно, потому, что это слово правильно обозначает конкретное искушение, за которым следует определенный поступок, а не продолжение действия.

Это, опять же, служит более тесной связи *Ἄη* с первобытной традицией грехопадения Человека.

Высшая форма человеческой порочности, сопровождающаяся преднамеренным и упрямым упорством во зле, - это *нетτη*, *αττασθαλίη*. Такова порочность Эгиста и его Женихов; такова же порочность Великанов. Та же фраза применима к команде "Улисса", пожиравшей быков Солнца[284]: и это, по-видимому, соответствует взгляду на их преступление в стихотворениях, каким бы аномальным ни был сам этот взгляд.

Другие традиции Лукавого.

Теперь я соберу воедино разрозненные фрагменты предания о Дьяволе, которые, по-видимому, можно различить у Гомера.

1. *Ἄη* является первым и наиболее приближенным к представлению общего плана.
2. Второй находится в *κρόνος*[285], который стремится к уничтожению Божества в его высших представителях и низвергнут Юпитером в Тартар. И здесь мы можем заметить важное различие.

Некоторые люди, такие как Тит, оскорбляют конкретного человека, занявшего место при Олимпийском дворе; или же, по-видимому, как Орион, оскорбляют богов в целом своей самонадеянностью. Они наказаны в Тени. Но те, кто нацелился на свержение или уничтожение самого Бога, находятся в гораздо более глубокой тьме Тартара[286]. Я предлагаю это как возможное объяснение двойного места наказания, которое в остальном, по-видимому, является грубым солецизмом в гомеровской системе.

3. К последнему классу преступников принадлежат Титаны, которые наиболее ярко представляют элемент Силы в древних традициях, в то время как *τῆ* воплощает элемент Коварства.

Это *θεοὶ ὑποτάρταροι*, или *ἐνέρτεροι*, или *ἔνερθε θεοὶ*, которые образуют адскую суд *Κρόνος*; *Κρόνον ὄφις ἐόντες* (Ил. XIV. 274, 9. XV. 225). Очевидно, что они сами находятся в состоянии карательных страданий; но они также должны обладать способностью налагать самое суровое наказание на некоторых других преступников; ибо они, а не Помощники или Персефона, по-видимому, являются лицами, призванными быть свидетелями торжественной клятвы избегать лжесвидетельства, данной Юноной в Четырнадцатой книге[287].

4. Из этих Титанов двое, по-видимому, названы в лицах Отуса и Эфиальта, детей Нептуна.
5. К тому же классу, по всей вероятности, принадлежат Гиганты во главе с Эвримедонтом, рожденные от одного и того же мифологического отца. Od. vii. 58.
6. Вполне вероятно, что Тифой мог принадлежать к той же компании; ибо, хотя не утверждается, что он находится в Тартаре, все же его положение соответствует этому по существенной черте пребывания под землей. (Ил. ii. 782. viii. 14). Гомер, правда, прямо не говорит, что Отус и Эфиальт были Титанами, или что Эвримедонт принадлежал к той же группе, или что титаны

были мятежниками против небес. Но его изображения настолько объединены вокруг определенных точек, что позволяют сделать из этого безопасный и ясный вывод.

Ибо Титаны находятся в Тартаре и находятся с *крóνος*, которых Юпитер низвел туда, и привязаны к ним. И гиганты под командованием Эвримедонта, за их безумную дерзость, обречены на гибель[288]. Наконец, Отус и Эфиальт, которые объявили войну небесам и которых подавил Аполлон, не появляясь, подобно их матери Ифимедее, в "Тенях Одиннадцатой Одиссеи", могут быть только в Тартаре[289].

Из разрозненных преданий мы можем собрать и объединить существенные моменты. У Отуса и Эфиальта восстание ясно заявлено, а у Эвримедонта оно явно подразумевается. В Титанах, которых называют *θεοί*, и в их связи с *крóνος*, а также в высоком происхождении других мы видим небесное происхождение мятежников. Низвергая *крóνος* в Тартар, мы имеем наказание, которому подвергаются все они, непосредственно связанное с актом высшего возмездия.

7. В другом месте можно найти указание на странную связь, которую можно проследить между Нептуном и традицией о Лукавом. Это отношение мифологично в своей основе, но, по-видимому, оно исходит из традиции, согласно которой Лукавый был следующим после Высшего.

8. Более позднюю форму предания о великой войне на небесах, по-видимому, можно найти в восстании Бессмертных Олимпа во главе с Юноной, Нептуном и Минервой против Юпитера, которое было подавлено Бриареем, или Эгеоном ста рук.

Кем был этот Эгей, мы можем только догадываться: больше у Гомера он нигде не упоминается. Поскольку у него было двойное имя, одно из которых использовалось среди богов, а другое среди смертных, можно предположить, что непосредственным источником этой традиции был либо Египет, либо какая-то другая страна, имеющая, подобно Египту, иератический, а также демотический язык. По своей сути это вряд ли может быть чем-то иным, кроме отдельной и смещенной формы той же идеи, согласно которой мы видим Аполлона, низведенного на Олимп как избавителя от мятежа. Выражение, согласно которому *все люди* (Il. i. 403) называют его Эгеем, стремится сделать его универсальным и, таким образом, связать его с Аполлоном. Он также (ст. 403) сын Юпитера, явно превосходящий его по силе:

ὁ γὰρ αὐτὲ βίη οὐ πατρὸς ἀμείνων.

Цитаты из Священного Писания.

Возможно, стоит обратить внимание на совпадение между языком Гомера, на котором рассказывается о Гигантах, и языком Древних Священных Писаний. Гомер говорит об Эвримедоне[290],

ὅς ποθ' ὑπερθύμοισι Γιγάντεσσιν βασιλεύεν·

ἀλλ' ὁ μὲν ᾧεσε λαὸν ἀτάσθαλον, ᾧετο δ' αὐτός.

В следующих отрывках Ветхого Завета и Апокрифов упоминается либо восстание, либо наказание в аду нечестивой банды под названием Гиганты. В Авторизованной версии намеков на предыдущий набор отрывков не сделан очевидным; поэтому я цитирую Септуагинту или Вульгату.

1. Job xxvi. 5. *Ecce gigantes gemunt sub aquis, et qui habitant cum eis.* Вульгата. *μὴ γίγαντες μαιωθήσονται ὑποκάτωθεν ὕδατος καὶ τῶν γειτόνων αὐτοῦ;* LXX.

2. Prov. ii. 18. ἔθετο γὰρ παρὰ τῶν θανάτων οἱ κον αὐτῆς, καὶ παρὰ τῶν ὁδῶν μετὰ τῶν γηγένων τοὺς ἄξονας αὐτῆς. LXX.

3. Prov. xxi. 16. *Vir, qui erraverit a viâ doctrinæ, in cœtu gigantum commorabitur.* Vulg. *ἄνθρωπος πλανώμενος ἐξ ὁδοῦ δικαιοσύνης ἐν συναγωγῇ γιγάντων ἀναπαύσεται.* LXX.

См. Быт. vi. 4, 5: в котором мы, возможно, видим первоначальную связь между Гигантами и восстанием падших ангелов, описанным святым Иудой, ст. 6: "И ангелов, которые не сохранили своего первоначального состояния, но оставили свое собственное жилище, Он сохранил в вечных цепях во тьме до суда великого дня".

У нас также есть соответствующее заявление святого Петра: "Бог не пощадил согрешивших ангелов, но низверг их в ад и предал их в оковы тьмы, чтобы они были сохранены для суда; и не пощадил старый мир"[291].

Опять же, в Апокрифических книгах.

1. Мудрость xiv. 6. 'И в прежние времена, когда гибли гордые гиганты, надежда мира, управляемая твоей рукой, утекала в слабом сосуде'. Авт. Версия.

2. Еккл. xvi. 7. 'Он не был спокоен по отношению к старым гигантам, которые пали в силе своей глупости'. Авт. Версия.

3. Барух iii. 26, 8. "С самого начала были великаны, знаменитые.... Но они были уничтожены, потому что у них не было мудрости, и погибли по собственной глупости'. Авт. Версия.

Таким образом, мы, по-видимому, находим у Гомера много вытесненных фрагментов старых библейских традиций относительно Лукавого. В более поздней греческой и римской литературе предания на ту же тему почти полностью утратили сходство с оригиналом. Фигура Ἄη и идея духовной опасности для человека из-за коварства, искушающего его внешне, ноосмотрительно, полностью исчезают. Осталось только воспоминание о состязании, в котором использовалась грубая сила, и единственный остаток забытой истины в славе, все еще сопутствующей Аполлону, о том, что он был избавителем и завоевателем, который в критический час отстоял верховенство небес. Во времена Горация даже это воспоминание потемнело и запуталось.

От гомеровских преданий о Дьяволе и падших ангелах мы можем должным образом перейти к преданиям о будущем состоянии, которое включает, по крайней мере частично, идею возмездия.

Будущее государство у Гомера.

Представления о будущем состоянии у Гомера, пожалуй, более интересны, потому что можно усомниться в том, что они логически вполне согласуются друг с другом. Ибо это отсутствие последовательности само по себе становится отрицательным аргументом в поддержку убеждения, что, поскольку их нельзя отнести к какой-либо одной порождающей идее или

системе, они могут быть искаженными копиями или неправильно понятыми фрагментами первичной истины.

Другая причина для отнесения их к этому происхождению, по-видимому, кроется в их постепенном ухудшении со времен Гомера. В его теологии будущее возмездие предстает как реальная санкция морального закона. В более поздней истории и в целом в философии язычества это место было утрачено: практически фантасмагорией было заменено то, что было, по крайней мере, субъективной реальностью: и самые искренние и проникательные умы считали абсурдным связывать что-либо существенное с состоянием мертвых[292]. Связанные с ним моральные идеи предстают перед нами в нисходящем ряду; и, таким образом, их происхождение и целостность восходят к самому отдаленному периоду.

Наконец, представляется, что сами традиции представляют нам черты невидимого мира, в определенной степени описанные Божественным Откровением.

У Гомера этот мир предстает перед нами в трех частях.

Сначала идет Елисейская равнина, очевидно, находящаяся под управлением Радаманта, куда должен прибыть Менелай, как любимый зять Юпитера. Здесь, по крайней мере физически, созданы все условия для отдыха и счастья.

Далее идет область Помощников, или Аидонеев, обычноеместилище даже прославленных умерших, таких как Ахилл, Агамемнон и древнегреческие герои божественного происхождения. Сюда, если мы можем доверять Двадцать четвертой "Одиссее", приводят Женихов; и здесь обнаруживается ничтожный Эльпенор (Од. xi. 51).

В-третьих, есть область Тартар, где царят $\kappa\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ и $\text{Ἰ}\acute{\alpha}\pi\epsilon\tau\omicron\varsigma$. Это настолько ниже уровня помощников, насколько небо выше земли[293].

По-видимому, отсутствует некоторая четкость в разделении между вторым регионом и третьим в отношении их соответствующих офисов, а также между вторым и первым в отношении их соответствующих арендаторов.

Царство Помощников - это, в общем, место не наказания, а запустения и мрака[294]. Тень Агамемнона громко рыдает от волнения и желания обнять Улисса, а Улисс тщетно пытается утешить Ахилла за то, что тот покинул 'теплые пределы веселого дня'. Но хотя их состояние печально, ни они, ни те мертвые, которые там названы по именам, в целом не подпадают под какие-либо судебные санкции. Действительно, утверждается, что Минос[295] вершит правосудие среди них; но нам не сообщается, заключается ли это, как представляется наиболее вероятным, в решающем определении судьбы каждого, или же он просто распоряжается, как мог бы поступить на земле, такими делами, которые случайно возникли между кем-либо из них для вынесения судебного решения.

Единственными случаями решительного применения наказания в царстве Помощников являются дела Тита, Сизифа и Тантала. Кастор и Поллукс, которые появляются здесь, являются очевидными объектами благосклонности богов[296]. Геракл, как и Елена из более поздней традиции, странным образом распался.

Его $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ встречается с Улиссом и говорит так, как будто обладает его личностью: но он сам ($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$) наслаждается наградой среди Бессмертных. Последнее из этих изображений

олицетворяет трудолюбивую и филантропическую сторону приписываемого ему персонажа, первое - безрассудную и жестокую. Опять же, можно подумать, что причиной продвижения Менелая в Элизиум, в то время как Кастор и Поллукс принадлежат к подземному миру, был очень добродетельный характер этого принца. Однако его повысили туда не за его добродетели, а за то, что он стал зятем Юпитера благодаря браку с Еленой. И, таким образом, зять Юпитера, как таковой, поставлен выше своих сыновей.

Истинное и главное занятие Тартара - служить местом наказания для свергнутых и осужденных Бессмертных. Там были Япет и κρόνος, там титаны[297]: вероятно, там Отус и Эфиальт, которые не только ранили Марс, но и напали на Олимп[298]: там также были Эвримедонт и Гиганты, которые погибли из-за своего ττασθάλια. Именно туда Юпитер угрожает низвергнуть агрессивных и непокорных божеств[299]. Прямое восстание против небес, по-видимому, является конкретным преступлением, которое влечет за собой низведение в Тартар. Тем не менее, в Третьей "Илиаде" Агамемнон призывает определенных божеств, как мстителей за лжесвидетельство над человеком[300];

καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας

ἄνθρωπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσῃ.

Неясно, подразумевает ли этот отрывок, что все клятвopеcтyпники подвергаются наказанию в Тартаре; или же Айдоней, Персефона и Эринии являются подземными божествами, о которых здесь идет речь: но поскольку Титаны в других местах упоминаются только в прямой связи с Тартаром, и исходя из описания Эриний в Il. xix. 259, я склоняюсь к последнему мнению.

Таким образом, в целом существует некоторая путаница между этими, так сказать, отсеками невидимого мира. Царство Айдонея, по-видимому, частично повторяет характер как Тартара, так и Елисейской равнины. Как и в первом случае, сюда входят люди, которые были объектами особой божественной милости. Как и в случае с Тартаром, это, по крайней мере для некоторых, сцена реального наказания.

Тем не менее, если мы возьмем эти три в соответствии с их ведущей идеей, они находятся в существенном соответствии с божественным откровением. Там находится место блаженства, конечный пункт назначения добра. Есть место мучений, занимаемое Лукавым и его мятежными спутниками; и есть промежуточное состояние, вместилище мертвых. На этом, как и следовало ожидать, сходство заканчивается, ибо, поскольку нет отбора для входа в царство Помощников, нет и перехода из него дальше. Нам тем меньше нужно удивляться тому, какое всеобъемлющее место она занимает относительно мест, отведенных собственно награде и наказанию, в гомеровской схеме, когда мы вспоминаем, какую тенденцию выходить за все границы проявила простая примитивная доктрина о промежуточном состоянии в определенной части христианской церкви.

Еще один элемент расплывчатости придает невидимый мир Гомера, если мы примем во внимание допуск избранных смертных на Олимп; процесс, примеры которого он приводит нам, например, в случае с Ганимедом и Геркулесом. В произведении чистого вымысла маловероятно, что Небеса, Элизиум и подземный мир были бы представлены как вместилища душ, пользующихся благосклонностью Божества. Но какая-то примитивная традиция перевода Еноха может объяснить то, что в противном случае было бы дополнительной аномалией.

В целом, гомеровские картины продления нашего индивидуального загробного существования; сохранение в загробном мире приобретенных или подтвержденных там привычек и наклонностей; и применение в адских областях наказаний за грехи; все эти вещи, хотя и понимаются смутно, находятся в разительном контрасте с гораздо более темными, безличными и, прежде всего, морально нейтральными картинами невидимого и будущего мира, которые единственные допускались в практическую веру лучших греческих философов. Нам остается предположить, что превосходная картина была обязана своим превосходством тому факту, что она не была изобретена человеком, поскольку, таким образом, она настолько превосходила то, что могли дать его лучшие усилия.

Жертвенная традиция у Гомера.

Характер, распространенность и единообразие жертвоприношений следует рассматривать как еще одну часть первобытного наследия, которое в силу различных причин, возможно, лучше всего сохранилось из всех своих частей у народов, порвавших связь с источником.

Об институте субботы, который Священное Писание, по-видимому, устанавливает при сотворении человека, мы не находим и следа у Гомера. Но легко понять, что это высокодуховное таинство с малой вероятностью могло пережить грубые потрясения и потребности земной жизни, в то время как оно не могло, подобно жертвоприношению, черпать поддерживающую силу в том, что казалось, будто оно дарует богам абсолютный дар, выгодный для них и, вероятно, снискавший их благосклонность в ответ.

Тем, кто склонен удивляться исчезновению субботы из летописей, не мешало бы вспомнить, что на щите Ахилла, который символизирует постоянные события жизни во всех ее сферах, нет ни одной сцены, представляющей какие-либо чисто религиозные обряды. Религиозный элемент, хотя и был искажен, отнюдь не был изгнан из обычной жизни; напротив, вся ее ткань была пропитана этим элементом; но это было в комбинированной, а не в отдельной и, следовательно, не в форме отпуска.

И снова, чтобы оценить маловероятность того, что такая традиция, как традиция субботы, надолго переживет разрыв с Божественным Откровением в этом зимнем мире, нам нужно только подумать о том, как быстро она забывается в наше время христианами в языческих землях или теми христианскими поселенцами, которые по крайней мере на время оторваны от цивилизации и чья энергия поглощена непрерывным конфликтом с еще не укрощенными силами природы.

РАЗДЕЛ III.

Изобретательский элемент гомеровской теомифологии.

Теперь я перехожу к той массе гомеровских божеств, которые либо полностью мифологичны, либо настолько нагружены мифологическими чертами, что их традиционный характер подавлен и имеет второстепенное значение.

Юпитер.

Характер Юпитера, который обычно занимает первое место при обсуждении греческой мифологии, был в некоторой степени предвосхищен нашим предварительным рассмотрением положения других фигур в системе, которые являются более интересными и важными, поскольку имеют более значительное сходство с истиной Божественного Откровения и следы ее проявления.

Тем не менее, этот персонаж заслуживает внимания. Чтобы его поняли и оценили, на него нужно смотреть с самых разных сторон. При таком рассмотрении обнаруживается, что оно варьируется от возвышенного до жестокого и почти даже до смешного. В целом, если мы примем во внимание, что образ, который мы таким образом представляем перед нами, был на протяжении стольких веков для такого множества наиболее замечательной части человечества главным представителем Бога, это должно оставить в уме глубокое впечатление боли и меланхолии.

‘Если бы ты был Им; но, о! как пал, как изменился!’

Юпитера Гомера следует рассматривать в этих четырех различных качествах:

1. Как хранилище основных остатков монотеистических и провиденциальных идей.
2. Как полновластный повелитель метеорологических явлений.
3. Как глава олимпийского сообщества.
4. Как вместилище и основа основной части таких земных, чувственных и вожделеющих элементов, как во времена Гомера, антропофизм вторгся в сферу божества.

Юпитер как Провидение.

Есть три способа, в которых Гомер связывает Юпитер с функциями Провидения.

1. Путем обсуждения в Олимпийском Суде Он добивается разрешения важных вопросов, связанных с ходом человеческих дел, или руководит ими. При дворе Четвертой "Илиады" и в Собрании Восьмой он сам проявляет инициативу; в Седьмой и Двадцатой книгах он выслушивает предложения Нептуна; в двадцать четвертой тему представляет Аполлон; в Первой и Пятой "Одиссее" Минерва делает то же самое.
2. Он является своего рода синонимом Провидения в отношении его общих действий, обязанностей и прав человека и всего порядка в мире. Возможно, существует сотня, а то и больше отрывков из стихотворений, где он предстает в таком виде. Но все они открыты для наблюдения, что его имя, по-видимому, в большинстве из них используется как простая формула и является своего рода *последней каплей* без оживляющей силы идеи, что он действительно действует описанным образом или по принципу.
3. Однако в определенных случаях он появляется как верховный Бог, хотя и в одиночку, и не действует ни от имени олимпийского собрания, ни совместно с ним. Самое грандиозное из этих событий происходит в конце двадцать четвертой "Одиссеи", где Минерва, побуждаемая

собственным сочувствием, кажется, подмигнула страстному стремлению Улисса сеять хаос среди своих неблагодарных и непокорных подданных. Юпитер, который ранее призывал к умеренности, запускает свою молнию и знаменательным образом заставляет ее упасть к ногам Минервы, которая вслед за этим немедленно предостерегает разгневанного властелина. Далее следует[301].

Юпитер, с некоторыми субстанциальными элементами, обладает всеми титульными придатками высокого превосходства. Обычно его называют Отцом богов и людей. Его гораздо чаще отождествляют с высшим правлением мира, чем с любым другим божеством. Он повсеместно является τὰν ἑσπερίων. Он управляет всем человеческим трудом и дает или удерживает успех. Именно на его полу покоятся гробы, в которых хранятся различные, но, в основном, печальные события человеческой судьбы[302]. У него также есть одно заметное и первостепенное отличие, заключающееся в том, что он не спускается на землю, чтобы исполнять свои собственные приказы, но обычно либо посылает других божеств в качестве своих органов для осуществления своей воли, либо сам действует издалека, используя свою силу бога воздуха. Если, однако, он более отождествлен с общей идеей Провидения, чем Аполлон и Минерва, то, с другой стороны, ясно, что его действие более внешнее, абстрактное и отдаленное; их действие более внутреннее и личное; в частности, функция моральной дисциплины, по-видимому, как мы уже выяснили, принадлежит Минерве.

Нэгельсбах[303] считает, что только Юпитер может действовать на расстоянии: но молитва Главка Аполлону, за которой немедленно последовало исцеление его ран, кажется, убедительно доказывает обратное. И снова Минерва напоминает Телемаху, что божество может спасти даже на расстоянии (Od. iii. 231): у нас нет полномочий для абсолютного ограничения этого Юпитером, и нет оснований для установления предела пространству, в пределах которого могут действовать Аполлон или Минерва. То, что Юпитер всегда действует издалека, может быть отчасти связано с тем, что он представляет традицию единого Бога; но этот аргумент также в некоторой степени случаен из-за природы его особых и мифологических даров как бога атмосферы и ее явлений.

В целом признаки близости к древней традиции сильнее у гомеровских Минервы и Аполлона, чем у Юпитера. Он - обычное Провидение, но это внешнее Провидение. Он, несомненно, превосходит их по силе и сопутствующему ей величию. Но высшие из божественных прерогатив, о которых мы имеем лишь проблески в любой из них, в большем изобилии окружены этими его любимыми детьми, чем им самим. Тайное управление умами людей, невидимое превосходство над законами природы, способность предсказывать будущее (за исключением, возможно, судеб государств), способность управлять смертью едва ли можно обнаружить у Юпитера, но чаще всего они становятся отчетливо видны у Аполлона или Минервы. Действительно, у Минервы, по-видимому, всегда были скрытые притязания, которые сам Гомер не мог полностью понять или описать, в первую очередь. Только предполагая существование смутных преданий на этот счет, мы можем объяснить такие отрывки, как тот, в котором она восхищается, тем, что Менелай молился ей, отдав предпочтение любому другому божеству[304];

ὡς φάτο· γήθησεν δὲ θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη,

ὅττι ῥά οἱ πάμπρωτα θεῶν ἡγήσατο πάντων.

Это чувство можно объяснить двояко. Возможно, оно связано с вульгарным тщеславием чисто мифологического божества, борющегося за первенство. Возможно, это остаток традиции мудрости, не знавшей превосходства. Первая причина вряд ли подошла бы даже божествам изобретательности Гомера. Последнее, по-видимому, полностью соответствует характеру и положению его Минервы.

Можно спросить, в каком из двух качеств Юпитер в основном влияет на управление миром? является ли это Верховным Божеством, действующим в основном по своей собственной воле и могуществу? или это как глава олимпийского сообщества, чьи обдуманные решения он, в некотором роде как исполнительный орган, претворяет в жизнь?

Я думаю, не может быть никаких сомнений в том, что активность Юпитера в основном представлена в последнем качестве. Не то чтобы Поэт сам определил для себя это различие. Но были два процесса, каждый из которых активно развивался: распад Божества на фрагменты, что уменьшило относительное расстояние между Юпитером и другими Бессмертными; и отражение человеческих представлений о государственном устройстве на Олимпе, которое придавало все большее значение элементу аристократии.

Таким образом, в целом я должен сказать, что традиционные идеи монотеизма и личного Провидения, представленные в гомеровском Юпитере, почти во всех случаях остались в прошлом. Они подобны старинным фамильным драгоценностям, красивым и внушительным для торжественных случаев, но они едва ли входят в его повседневную жизнь. Действительно, их главный негативный эффект заключается в том, что они лишают его достоинства, непосредственного контакта со смертными и их забот; и, если бы не его атмосферные прерогативы, это изолированное превосходство сделало бы его незначительным по сравнению с божеством, подобным Минерве, которое всегда находится в поле зрения человека и постоянно дает о себе знать как в его мыслях, так и в его делах.

Бывают случаи, но они не очень многочисленны, когда под влиянием необычного рвения мы обнаруживаем, что сам Юпитер принимает участие в подробном действии "Илиады"; его вмешательство обычно ограничивается более серьезными кризисами или указаниями, такими как тот, который упоминается в Ил. ii. 353, и такими, как случаи, когда возникает τάλαντα. В качестве примеров второстепенного вмешательства я могу привести его внушение страха Аяксу, его метание молнии на пути Диомеда, его разрыв тетивы лука Тевкра и его совет Гектору избегать встречи с Агамемноном[305].

Юпитер как Владыка Воздуха.

Но положение, отведенное ему в мифологии Олимпа, которое обеспечивает ему второго из его персонажей, выбрано с большим мастерством. Хотя на первый взгляд Море может показаться более существенной и грозной силой, чем Воздух, а Земля - более прочной и достойной основой владычества, чем любая из них, все же рассмотрение должно легко показать, что как царь атмосферы Юпитер обладает гораздо более быстрыми, эффективными и, прежде всего, универсальными средствами воздействия на человечество, чем он был бы, если бы лотерея была устроена так, чтобы дать ему любую из этих других провинций.

Традиция о Троице в Божестве, очевидно, оставляет свои следы в греческой мифологии в любопытной басне о трех братьях Кронидах. Ибо вселенская лотерея, в которой они участвуют на равных условиях, не основана на греческих идеях, а противоречит им. Эти идеи воплощали более или менее определенную систему первородства: и поэтому, если бы олимпийская система была полностью изобретательной, самое меньшее, что она могла бы присвоить Юпитеру, было бы приоритетом выбора среди различных частей Вселенной. Эта лотерея, очевидно, основана на идее существенного равенства тех, кто ее разыгрывает. К счастью, в результате такова, что совпадает с порядком естественного приоритета: а ценность и вес трех плата дифференцируется в зависимости от стоящих братьев, хотя их абстрактного равенства настолько жестко отстаиваемое Нептуна, который объявляет себя ἰσόμερον καὶ ὀμῆτεπρωμένον αἶσῃ (Ил. XV. 209).

Исключение Земли из лотереи является единичным случаем, но, по-видимому, оно имеет двойное обоснование. Во-первых, мы должны иметь в виду регулярность его действия в сочетании с тем фактом, что он ни на что не воздействует разумно, но пассивен под действием других факторов, таких как Солнце, Ветер и Море. Это сделало бы представление о нем как о божестве сравнительно слабым в сознании греков. Во-вторых, вполне вероятно, что, когда олимпийская мифология обретала свою форму, эта область была занята: что восточные религии, наблюдая ее совместно пассивный и продуктивный характер, персонифицировали ее как женскую. Но даже это не удовлетворило греческое воображение. Представление о невесте главного божества было отделено от грубой материи и возведено в ранг божества, имеющего в качестве своей обязанности заботу и управление цивилизованным и ассоциированным народом. Гомеровскую Юнону можно почти полностью определить как греческую богиню. На ее месте, подобно легкому вечернему туману, поднялся из-под земли сравнительно неясный гомеровский Γαῖα, у которого нет ни жизни, ни функций, кроме как связанных с идеей мести нечестивым; и это она, вероятно, выводит из веры, что мятежные духи были наказаны в подземных тюрьмах, в которых она была, так сказать, по физическим законам необходимой хранительницей.

Как Владыка воздуха, Юпитер был наделен множеством активных сил, наиболее ощутимых и наиболее насыщенных, по крайней мере, внешним влиянием на человека. Годы - это его годы, гром и молния - его гром и молния, дождь - его дождь; реки или самая знаменитая из них, δῖπτετῆς ὁ ποταμὸς, принадлежат ему: облака и бури повинуются его повелениям, ветры дуют по его приказу. Град и снег исходят от него[306]: он запускает падающую звезду[307], и, когда он желает более эффективного оружия или более торжественного урока, чем обычно, он запускает падающую звезду. уничтожающий удар молнии[308]. Все знаки и предзнаменования, какие бы они ни появлялись в воздухе, принадлежат в первую очередь ему; как и добродушный знак радуги,

ἄστε Κρονίω

ἐν νέφεϊ στήριξε, τέρας μερόπων ἀνθρώπων[309].

И когда они или любое из них используется другими божествами, то только теми, которые имеют к нему особое отношение, традиционное или мифологическое.

Но по мере того, как традиция лотереи украшает и укрепляет его, с другой стороны, она ограничивает его. Его влияние неизвестно в регионах мертвых, где его брат держит скипетр, как

Ζεὺς καταχθόνιος[310]. Соответственно, когда Геракла посылают за Цербером, Юпитер прибегает к помощи Минервы. Более традиционное божество ускользает от ограничений меньшего; дочь затмевает отца.

Большая часть высшей силы, которой обладает Юнона, на самом деле заключается в использовании ею атмосферных прерогатив своего мужа.

Юпитер как глава Олимпа.

Но наиболее значительным и характерным проявлением гомеровского Юпитера является то, в котором он предстает как глава Олимпийской семьи и государства. Давайте теперь рассмотрим все, что не связано более непосредственно с темой божественного правления.

Он тщательно выделен как верховный в мифологических прерогативах, которые относятся к Олимпу как к Короне и Мечу государства на Земле. Он является первоначальным владельцем Эгиса. К нему боги восстают на своих собраниях[311]. Он не связан клятвой Стикса[312], и не призывает адскую силу для подтверждения своего слова, но снисходит только до использования символа кивка.

О всемогуществе, как мы понимаем это слово, Гомер, по-видимому, не имел ни малейшего представления. Однако у него была идея о существе, превосходящем по силе всех других богов по отдельности или, возможно, даже вместе взятых. Этим существом был Юпитер. Но концепция в его сознании была неустойчивой, так что, хотя она и присутствовала у него, мы не можем сказать, что он принял ее как истину. Если в одних частях стихотворений это подтверждается, то в других ставится под сомнение или опровергается. Что касается Бриарея, который не был богом, то прямо заявлено о его превосходстве над Юпитером только в силе (Ил. i. 404).

В Сборке Восьмой книги Юпитер громко провозглашает свое личное превосходство в силе над всеми остальными богами и богинями вместе взятыми; и хвастается, что, хотя с помощью золотой цепи они не могли вместе стащить его на землю, он мог стащить их всех, вместе с землей и морем в придачу.

Опять же, когда в той же книге Юнона[313] предлагает Нептуну план объединения всех эллинизирующих богов, чтобы обуздать Юпитера и помочь грекам вопреки ему, Нептун отвечает, что ему, по крайней мере, нечего сказать на такое, поскольку Юпитер слишком силен[314].

Но в Первой книге мы узнаем, что восстание, возглавляемое Юноной, Нептуном и Минервой, оказалось для него чересчур. Однако ясно, что на самом деле эти божества не заковывали его в цепи; но они собирались это сделать, когда Бриарей пришел на помощь и одним своим появлением восстановил Юпитеру надежное господство. Эта легенда имеет отпечаток древности в том факте, что у Бриарея два имени; он известен как Бриарей среди богов и как Эгеон среди всего человечества[315].

Когда в Пятнадцатой книге Юпитер сталкивается с упорным сопротивлением Нептуна и необходимостью лично взять на себя выполнение его собственных приказов, ему приходится далеко не легко. Он думает, что с помощью Юноны его братом можно легко управлять[316].

Когда он находит Нептун ушел в отставку, он откровенно владеет гораздо лучше для них обоих; а чтобы усыпить его силой[317] был бы жестокий бизнес (οὐ κεν ἀνδρωτί γ' ἐτελέσθη).

Юноне и Минерве, поодиночке или вместе взятым, он угрожает свободно, и первую из них он однажды сурово наказал; но Нептун был сильнее, хотя и уступал в уме; и у нас нет прямых свидетельств того, что он присутствовал на Собрании Восьмой книги, когда Юпитер хвастался, что он сильнее их всех вместе взятых. Ни он, ни Юнона не подчинились приказу Юпитера соблюдать нейтралитет до тех пор, пока не будет достигнута его цель прославления Гектора.

В целом превосходство Юпитера над любым богом очевидно, хотя и не безмерно. Его превосходство над целым сомнительно. В его пользу говорит то, что на самом деле его никогда не принуждали. Аргумент против него заключается в том, что его воля, по-видимому, уступает место, и это тоже в очень важных случаях, чувствам самой влиятельной части Олимпийского двора.

В его правлении другими богами исчезает моральный элемент. Он не апеллирует к их чувству справедливости и не утверждает, что в его собственном обращении с ними руководствуется беспристрастным правосудием. Напротив, он желает, чтобы раненый Марс не сидел и не скулил рядом с ним; и, прежде чем приказать Пейону исцелить его раны, делает четкое заявление, что если бы он был сыном какого-либо другого божества, кроме него самого, он был бы низвергнут с небес в более низкое место, очевидно, имея в виду темный и унылый Тартар, из-за его любви к ссорам. Глубокая привязанность к легкости и самоудовлетворению лежит в основе его характера. Он никогда не нарушает установленный порядок; и он испытывает отвращение к движению и инновациям, откуда бы они ни исходили. Дух Юноны[318], столь беспокойный за Грецию, досаждал ему в высшей степени: и его любовь к Трои, если она имеет отношение к чему-либо, кроме щедрости в жертвоприношениях и нисхождения Дардана, возможно, может быть отнесена к тому, что она представляет стереотипную форму общества. Вероятно, именно из-за этой лености темперамента, когда он довел Гектора и троянцев до Кораблей, он чувствует, что с него хватит зрелища крови; и соответственно он обращает свой взор на Фракию и страну мизийцев, гиппемолгийцев и праведных и, следовательно, предположительно мирных Абии[319]. Утомленный постоянным шумом, он находит удовлетворение в смене обстановки; но в другой раз, освеженный, насколько мы можем предположить, он хладнокровно заявляет, что ему понравится зрелище битвы:

ἔνθ' ὁρώων φρένα τέρψομαι[320].

Его политический дух.

Однако наибольшего внимания заслуживает политический элемент характера Юпитера, отраженный в Юноне более узко и бурно.

Это было настолько глубоко внедрено в него, что вошло в его личное поведение, даже когда он не находился в непосредственном контакте с олимпийским телом. Например, в Шестнадцатой "Илиаде" Юпитер спорит сам с собой, должен ли он спасти Сарпедона от смерти от руки Патрокла. Юнона, к которой он обратился за одобрением, протестует в соответствии с олимпийской формулой,

ἔρδ'· ἅτ' οὐ τοὶ πάντες ἐπαίνεομεν θεοὶ ἄλλοι.

Она предпочитает быстрое спасение и избавление от мертвого тела. Юпитер здесь фактически не контактирует ни с кем, кроме Юноны. Она, однако, угрожает ему селезенкой Бессмертных, и он, не желающий неприятностей и боящийся трясти собственное сиденье, соглашается, хотя и ценой невыносимой боли[321].

Помимо простых знаков отличия суверенитета, Юпитер обладает некоторыми из своих лучших прерогатив, как земных, так и Олимпийских, в качестве главы сообщества Бессмертных.

Следовательно, он является хранителем суверенитета и защитником социальных прав. Все князья и правители подчиняются ему и вершат правосудие под его властью. Он передал их скипетр семье Пелопса: даже герольды являются его агентами, Διὸς ἄγγελοι, и действуют от его имени.

На Олимпе ему выпадает в этом качестве не только руководить деятельностью всего сообщества Бессмертных в целом, но и оказывать очень большое влияние на их индивидуальные отношения с людьми и друг с другом. Солнце передает Юпитеру в полном составе, как главе организации, свою жалобу на экипаж "Улисса", и Юпитер немедленно обязуется отомстить за это[322]. Юнона снова апеллирует к нему по поводу поведения Марса[323], и он разрешает ей натравить на него Минерву. Марс, будучи ранен, обращается к Юпитеру со своей жалобой[324], и Диана также, по просьбе, посвящает его в свои дела, после того как она уселась к нему на колени[325]. Когда какие-либо два божества каким-либо образом конфликтуют, или когда какой-либо из наиболее зависимых богов ссорится с людьми, тогда Юпитер находит свое место в качестве естественного арбитра, и из этого источника он получает большую поддержку своей власти. Самая надежная из всех его гарантий действительно заключается в мастерстве, с которым, подчиняя волю Олимпа своей воле, он делает свою собственную волю непреодолимой.

Таким образом, Юпитер Гомера обладает разнообразными элементами величия, традиционными, физическими и политическими. Кое-что также достается ему по чистой необходимости метафизического порядка. Везде, где разум требует личного происхождения или причины, он один может предложить восполнить его нужду. Он все еще продолжает представлять, в определенной степени, принцип единства; и он черпает силу из этого принципа. Твердая мощь Судьбы также не мешает его притязаниям у Гомера в той же степени, как это происходит в более поздней греческой поэзии.

Таким образом, наделенный августейшими прерогативами, гомеровский Юпитер, очевидно, является, по распространенному мнению, самым возвышенным объектом олимпийской мифологии. Его широта и величие измерений привлекли к нему восхищение великого греческого художника, который приложил все усилия, чтобы воплотить концепцию Властелина Олимпа: и мы можем судить о его возвышении в общественном восприятии над всеми другими божествами по большему величию материальных форм, в которых была воплощена идея его божественности.

Но фигура Юпитера, поскольку она главная, так же является и самой аномальной во всем гомеровском собрании. Хотя он является, и даже потому, что он является, хранилищем стольких самых примитивных и почтенных идей, он также становится мишенью немощи, распутства и наглости человеческой мысли в тех операциях по изменению, которые она постоянно совершает над древней и чистой идеей Божества. Следовательно, не только в его характере,

как в других случаях, сила изобретательства повсюду подтачивает, разъедает, вторгается и урезает древнюю традиционную концепцию божественных истин, но именно в нем мы находим кульминацию обеих систем одновременно, обе проявляют в нем, возведенные в высшую степень, свои отдельные и диссонирующие характеристики.

С одной точки зрения, Юпитер - самое возвышенное из всех божеств Гомера, потому что он - первый личный источник и зарождение жизни, отец богов и людей, высшее проявление Силы и знания, главное, хотя и несовершенное живое воплощение Провидения и Правителя мира.

Рассматриваемый с другой точки зрения, когда мы видим раскрытое масштабное вторжение человеческого и плотского элемента в эфирную сферу, характер Юпитера становится самым отталкивающим во всем круге олимпийской жизни[326]. Эмансипация от истины, преданность грубым страстям, постоянное нарушение законов, которыми он управляет, более заметны в верховном боге, чем в любом из второстепенных богов, и более оскорбительны по сравнению с величием, с которым они противоестественно ассоциируются.

Юпитер как тип анимализма.

Неуправляемое потакание своим желаниям, которое еще во времена Гомера начало насквозь пронизывать все человеческие представления о Бессмертных, достигает своего апогея, как и следовало ожидать, на Юпитере. Идея Высшего или, по крайней мере, безусловно Первого существа Вселенной, на самом деле еще не опустилась так низко, как в последующие времена, когда она даже ассоциировалась с похотями, противоречащими природе. От них нет и следа у Гомера. Но закон, управляющий отношениями полов, как он существует среди мужчин, был для него совершенно расслабленным и дезорганизованным. Во-первых, моногамия, установленная для всех греков, ибо главный бог Греции превратился в полигамию; и, во-вторых, брак не был препятствием для непрекращающейся супружеской измены.

Определенное различие между женами и просто любовницами Юпитера ясно прослеживается у Гомера. Латона, например, является женой *Ἰλλοχός* Юпитера. Меркьюри говорит о своей[327]—

ἀργαλέον δὲ

πληκτίζεσθ' ἁλόχοισι Διὸς νεφέληγερέταο.

Но интриги с женой Иксиона или с дочерью Феникс, которая родила ему великого Миноса, означают простое прелюбодеяние и не предполагают каких-либо постоянных отношений между Юпитером и этим классом матерей его детей. Следовательно, мы не находим ни одного такого человека, проявлявшего к нему интерес, подобный тому, который побудил его принять участие в мести, учиненной Ниобе и ее семье детьми Латоны[328]. Опять же, поскольку он не является личным провидением и не берет на себя ответственность за судьбу или руководство поведением отдельных людей, и никогда не затрагивает глубин человеческой природы, поэтому он обладает одновременно наибольшей долей страстей и наименьшим запасом симпатий человека.

Находясь на промежуточном этапе между величием и низостью Юпитера, мы можем наблюдать, насколько неравноправным уже оказался человеческий разум в поддержании своей собственной идеи. Он должен быть высшим в знаниях; но он трижды введен в заблуждение хитростью Юноны[329], которая не только перехитряет его, но и отправляет Айрис

на землю без его ведома, точно так же, как Нептун движется (λάθρη) по равнине Трои, невидимый им[330]. Ему следовало бы обладать высочайшей силой, и он хвастается, что мог бы с легкостью увлечь за собой всех божеств Олимпа, к которым он обращался, но, несмотря на это, он находится на грани того, чтобы быть побежденным сочетанием низших божеств, когда его спасает своевременное прибытие Бриарея со ста руками. Его способность видеть, кажется, не ограничена пространством, когда он решает ее использовать[331], но она может прерываться, как добровольно, так и непроизвольно, из-за сна[332].

Хотя в роли, которую он играет в "Илиаде", есть большое сценическое величие, в "Одиссее" он почти до конца практически немой и делает немногим больше, чем соглашается с планами и представлениями Минервы.

Однако в действии "Илиады" единственный проблеск личной привязанности - к Гектору; и это основано просто на изобилии его жертвоприношений. Юпитер является великим сторонником животной точки зрения на этот предмет: и, соответственно, в "Одиссее"[333] Минерва отстаивает интересы Улисса на этом основании перед Юпитером, хотя во всех ее контактах с этим вождем нет никаких признаков того, что она оценивала подношения по своему усмотрению. В каждой точке чувственной восприимчивости Юпитер указывает путь Бессмертным.

Соответствует его родительским инстинктам.

В Юпитере, как и в почти жестоком Марсе, мы находим остатки личной добродетели, которая меньше всего зависит от размышлений и больше всего проистекает из инстинкта, а именно родительскую привязанность. Марс приходит в ярость, узнав о смерти своего сына Аскалафа; а Юпитер, после долгих мучительных размышлений о согласии на падение Сарпедона, проливает потоки крови над самым дорогим из своих детей[334]. Это необычайно велико, как поэзия, и намного превосходит чистую манию Марса. Действительно, очевидно, что Гомер приложил все усилия, чтобы украсить эту величественную фигуру, как простую фигуру, богатейшими сокровищами своего воображения.

Когда в Двадцать Первой "Илиаде" начинается великая битва богов, Юпитер не принимает в ней участия. Он сидит наверху в своей независимой безопасности, в то время как они борются вместе, хотя впоследствии предполагалось, что он должен держаться в стороне от неприятностей и ответственности за человеческие дела. То же чувство проявляется в решимости Нептуна и Аполлона не ссориться из-за смертных. Но в случае с Юпитером эгоистический принцип проявляется с большей силой: он не просто безразличен, но и абсолютно радуется борьбе Бессмертных:

ἐγέλασσε δὲ οἱ φίλον ἦτορ

γῆθοσύνη, ὅθ' ὀρᾷτο θεοὺς ἔριδι ξυνιόντας.

В целом, это, несомненно, Юпитер Гомера, в котором из всех его величайших богов, несмотря на его абстрактные атрибуты, мы видим, во-первых, наиболее полную уступку личной морали и самоуправления простому аппетиту; во-вторых, наиболее эгоистичную основу характера: зародыш и в немалой степени развитие того, что впоследствии послужило материалом для размышлений об эпикурейской теории о божественной природе, изложенной в стихах Лукреция или в аргументах Цицерона Котты.

Юнона.

Юнона Гомера.

Юнона из "Илиады", безусловно, самая заметная и великолепная, поскольку она также является наиболее явно национальным продуктом изобретательной силы, которую можно найти во всем круге тео-мифологии.

Не то чтобы греческое изобретение создало ее из ничего. Напротив, она имела множество прототипов в мифологиях Востока. Ее греческое имя Ἥνη, как я понимаю, является формой ἔρα, земля[335]; и в своей первой форме она, вероятно, представляла одно из его восточных воплощений. Но все они должны были пройти через горнило, и они вышли в форме столь же чисто эллинской, как если бы она была абсолютно оригинальной.

Из сути дела ясно, что ей не могло быть места в первобытной традиции. Но, возможно, было бы неплохо, прежде чем обсуждать ее мифологическое происхождение, ее достоинство и положительные функции, сослаться на определенные указания, из которых мы можем убедиться, что Гомер обращался с персонажем так, как он обращался только с вымышленными богами.

Таким образом, в Юноне есть склонность к страстям и недостаток нравственного возвышения, которые относятся к числу определенных признаков мифологического происхождения. Юпитер заявляет о своей вере в то, что, если бы она могла, она съела бы троянцев; также она не возмущается обвинением[336]. Когда Вулкан рождается, разозленная отвратительной внешностью и хромотой младенца, она сбрасывает его в море[337]. Эти представления полностью расходятся с неизменным достоинством и самообладанием, которые отличают поведение великих традиционных богов. Вся ее деятельность в "Илиаде" не просто энергична, но в высшей степени страстна и пылка.

Итак, опять же, принимая во внимание сравнительную чистоту, присущую ее полу, которую мы видим столь полно сохраненной в Диане, ее обращение к использованию чувственной страсти в Ил. xiv, хотя и только в качестве инструмента для достижения цели, является признаком того, что персонаж по своей сути мифологичен.

И мы нигде не находим приписываемых ей этических или так называемых теистических чувств: чистая власть и политика - ее наслаждение; и она вообще нигде индивидуально не входит в рамки морального и Провиденциального порядка и не принимает никакого участия в его надзоре[338].

В "Илиаде", в которой ей подходит воинственное движение и где греческая национальность резко контрастирует с иностранной, она играет большую роль, всегда на чеку и в работе, и вносит главный вклад в развитие действия. Но в "Одиссее", поэме более просто теистической и этической, без какого-либо противопоставления национальностей, она не участвует в действии и, можно сказать, практически исчезает из поля зрения. Чтобы оценить силу этого обстоятельства, мы должны сопоставить его с обращением Гомера к другому богу, стоящему ниже нее в олимпийском сообществе. Тремя величайшими богами, среди тех, кто воплощает большую часть первобытных традиций, являются Юпитер, Минерва и Аполлон. Из них Юпитер, в образе Провидца, везде имеет для себя готовое место; Минерва, как проводница и защитница Улисса, имеет широкие возможности для своей деятельности; но это не так с Аполлоном: и,

следовательно, Гомер позаботился о том, чтобы указать в поэме точки соприкосновения с ним, введя Теоклимена и грандиозные образы второго зрения, которое является его даром; назначив критический день на новолуние, которое было священным для него, и заставив кризис обратиться к луку, его дару. знаменитое оружие: как будто эти трое, Юпитер, Минерва и Аполлон, были универсальными, постоянными и незаменимыми божествами; но остальные появлялись время от времени и использовались в зависимости от обстоятельств. В "Одиссее" для Юноны не предусмотрено такого места или офиса, как у них.

Есть еще одна черта, присущая Юноне, которая четко отделяет ее от гомеровских божеств с ярко выраженным традиционным характером, а именно то, что она не была избавлена от прикосновения поражения и бесчестия. Ибо в ходе ее долгой вражды с Гераклом этот герой ранил ее стрелой в левую грудь и причинил ей невыносимую боль[339]. И снова она была позорно наказана Юпитером; который подвесил ее за руки в цепях, а с ног свисали наковальни[340].

Ее яркая национальность.

Ее сильная и глубокая греческая национальность дала ей имя аргейской Юноны. Пылкость этой национальности наиболее ярко проиллюстрирована в отрывке, где Юпитер говорит ей, что она считает греков своими детьми[341]; и снова, где она дает нам понять, что это была она[342] который собирал оружие против Трои. Она благополучно проводит Агамемнона, главу греческой нации, по морю[343]; и переносит Ясона через πλάυκταί[344]. Это живительная идея всего ее характера, которая наполняет его энергией, бдительностью, решительностью и настойчивостью. Ее ненависть к Геркулесу не могла быть вызвана супружеской ревностью, которой она не обеспокоена у Гомера, поскольку Юпитер рассказывает о своих победах, обращаясь к ней на Иде; действительно, если бы она была подвержена этому чувству, оно должно было, из-за частого повторения подобных случаев, быть главной нитью ее чувств и действий. Именно ее отождествление в душе с династией Персеид, законной представительницей в свое время эллинской расы, и занятие ее суверенного престола заставили ее похитить от имени Эврисфея исполнение обещания, данного Юпитером Геркулесу, и это вовлекло ее впоследствии в постоянную борьбу за то, чтобы одолеть этого эластичного героя, чьи высокие личные дарования все еще угрожали затмить его царственного родственника и конкурента. Итак, опять же, в отличие от Minerva[345], даже стремясь действовать с помощью троянов, она старательно избегает контактов с ними. Минерва отправляется в качестве агента на Пандарус[346]; но это по предложению Юноны. По правде говоря, этот ярко выраженный национальный штамп локализует божественность Юноны и, не встречая противодействия никакому другому знаку, закрепляет за ней нотку как изобретения, так и греческого изобретения.

Что касается уважения к ее достоинству и положительным функциям, то они очень высокого порядка.

Олимпийские боги встают со своих мест, чтобы поприветствовать ее (как они приветствуют Юпитера), когда она появляется среди них[347].

Она действует сразу по мысли мужчины: как, когда, в самом начале "Илиады", она побуждает Ахилла позвонить первым греческим собраниям; τῷ ἄρ' ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεᾶ λευκώλενος Ἥη[348]. В

различных случаях она предлагает Минерве действовать, и за этим следует[349]: в Первой книге говорят, что Юнона даже послала ее, хотя по другой договоренности Поэт не придавал значения этой богине[350]. Возможно, что в том, что она, по-видимому, использует Минерву, как и во многих своих высших функциях, она отражает одну из высших прерогатив Юпитера. Несомненно то, что благодаря своей непрерывной и страстной деятельности даже Минерва, за исключением поля битвы, играет в "Илиаде" второстепенную по сравнению с ней роль. Она была настолько могущественна[351], что не только сформировала одно из великих восстаний трины против Юпитера, которое едва не свергло его с престола, но и заставило его почувствовать огромное облегчение и радость из-за его разногласий с Нептуном, когда она пообещала встать на его сторону[352]: "с вашей помощью, - так думает Юпитер, - его легко будет содержать в порядке, и ему придется действовать так, как *мы* могли бы пожелать". Она, безусловно, самая смелая, неутомимая, ревностная и эффективная помощница греков, хотя она ни на волос не сдерживает своего гнева, из сострадания или иным образом, по отношению к кому-либо из троянцев.

Ее мифологические функции.

Подобно Нептуну и другим, она принимает человеческий облик[353] и вызывает облако пара тем или иным способом: но она делает гораздо больше. Ее власть проявляется в различных формах, как над божествами, так и над живой и неодушевленной природой. В некоторых из них, в частности, ее выступления, кажется, отражают образ ее собственной группы. Айрис[354] является посланником не только его, но и ее. Она не только повелевает Ветрам, но и отправляет Солнце на его заход[355], несмотря на его нежелание. Когда в своем негодовании по поводу хвастовства Гектора она раскачивается на своем троне, она сотрясает Олимп[356]. Она наделяет бессмертных лошадей Ахилла голосом[357]. И соединенная с Минервой, она гремит в честь Агамемнона, когда только что вооружена. За исключением случая с лошадью, все это, по-видимому, является отражением силы Юпитера как бога воздуха.

Из речи Феникс мы узнаем, что с помощью Минервы она может даровать доблесть[358]. В любопытном отрывке из "Одиссеи" Гомер рассказывает нам, как различные богини наделили дочерей Пандара различными качествами и дарами. Диана придала им размер, Юнона - εἶδος καὶ πινυτήν. Мы скорее ожидали бы, что последнее произойдет от Минервы: но она наделила их *ррῦα*, или производственным мастерством, так что ее достоинство было обеспечено другим способом. Но если строки подлинные, то в способности Юноны наделять даром *πινυτή* или благоразумием мы видим точку соприкосновения между ее могущественным, но более ограниченным характером и более крупным характером Минервы[359].

Полное представление о ее уме на самом деле содержится в соединении великой проницательности с ее самообладанием, силой и отвагой, что, в сущности, делает ее отражением гения греков, лишённого морального элемента, и ставит ее в очень близкое соответствие с гением финикийцев, которые, как и греки, несколько серьезно искалечены в этой единственной великой области. Эта полная идея демонстрируется в двух замечательных случаях. Однажды, когда она перехитрила Юпитера, привязав его клятвой к его обещанию, а затем, ускорив одно рождение и своей властью над Эйлитуями задержав другое, она делает Эврисфея получателем того, что Юпитер предназначил другому своему менее отдаленному потомку. Опять же, в Четырнадцатой "Илиаде" путем смелой комбинации она обманом

обольщает Венеру, чтобы добиться ее превосходного очарования, подкупом побуждает Сна предпринять почти отчаянное предприятие, а затем, хотя из-за его чувств к Трои она чувствовала отвращение (Ил. xiv. 158), глядя на Юпитера, на время поработщает его страстью, рабой которой она сама не является, но которую она использует как инструмент для достижения великой цели политики. Короче говоря, она великая, пылкая, беспринципная и наиболее способная греческая патриотка, в которой мало божественного, но одаренная ярко выраженной человеческой индивидуальностью.

Возможно, стоит мимоходом отметить указание на ограниченные способности к передвижению, которые Гомер приписывал своим божествам. Лошади Юноны, когда она ведет машину, при каждом шаге покрывают пространство, настолько большое, насколько может охватить человеческий глаз, глядя вдоль моря. Но когда ей приходится выполнять две операции в один и тот же день, одну - матери Эврисфея, а другую - матери Геракла, она лично выполняет первую операцию и, по-видимому, руководит второй по приказу, данному Эйлитуге (Ил. xix. 119). Если это так, то, очевидно, в сознании Поэта она была подчинена законам пространства и телесного присутствия: и его фигура скачущей лошади была из тех, на которые он не стал бы полагаться при ведении важного дела.

В поэмах есть три места, и только три, которые могли бы связать Юнону с троянцами. Одно из них - Суд Париса (Ил. xxiv. 29). Остальные - не более, чем просто словесные высказывания. Гектор клянется Юпитером, "громогласным мужем Здесь"[360]." И снова, он хотел бы, чтобы его отцом был Юпитер, а матерью - Юнона[361], поскольку он уверен, что этот день принесет грекам несчастье. Таким образом, мы не можем сказать, что она была абсолютно неизвестна троянцам в ее эллинской форме, в то время как они, возможно, были более знакомы с ее восточными прототипами[362]. Из этого, однако, не следует, что она была устоявшимся среди них божеством. Между ней и кем-либо из представителей их расы нет никакого уведомления о каком-либо учреждении или религиозном акте с одной стороны, или о заботе с другой. Упоминание о ней у троянцев, возможно, свидетельствует об очень распространенной тенденции языческих народов перенимать друг у друга божества, так сказать, по симпатии, независимо от всех положительных причин, таких как миграция, этнические или политические связи.

Ее мифологическое происхождение.

Происхождение Юноны, которое, таким образом, по многим признакам могло бы показаться эллинским, по-видимому, соотносится с принципом, который я назвал экономией, и в соответствии с которым отношения божеств были перенесены в известные формы человеческой семьи. Этот процесс, согласно симметричному и логичному повороту греческого мышления, начался тогда, когда это было необходимо для его достижения, и прекратился, когда он выполнил свою работу. Боги, которые должны были породить или взрастить других богов, были спарены; и партнеры были обеспечены простым отражением характера мужчины, где не было Идеи или Силы, готовых к воплощению, которые послужили бы делу. Таким образом, 'ἜΑ, Земля или Материя, нашла подходящего партнера для κρόνος, или Времени. Но чтобы составить пару Океану, его собственный отраженный образ, или женское начало, был вызван к жизни под именем Тетис. Так было, но только после Гомера, Амфитрита - вместо Нептуна, а Прозерпина - вместо Гадеса. У Гомера последнего больше, а первого меньше, чем этого. Это было не что иное, как целая метаморфоза, в результате которой греческая Юнона произошла от какого-то

древнего обожествления Земли или заменила его. Она в гораздо большей степени творение, чем адаптация. Что она действительно олицетворяет на Олимпе, так это сверхъестественную женственность, общим признаком которой является отсутствие у богини положительных и отчетливых качеств. С этим может сочетаться отрицательный признак, не менее многозначительный, а именно, вывод прерогатив мужа и вторичное обращение с ними. Пример Юноны ясен и убедителен с обеих сторон. Ее величие проистекает из того, что она облачена в отраженные лучи превосходства своего мужа, подобно Ахиллесу во вспышке Эгиса. Но положительной божественной функции у нее вообще нет, за исключением тонкой функции управления материнством с помощью ее собственной воли и воли ее образных дочерей, Эйлиту. Когда мы критически рассматриваем ее, она становится богиней материнства и ничем другим. И действительно, как огонь создал Вулкан, а война - Марса, ее мифологических детей, так материнство создало Юнону и является ее типом в реальной природе. Она стала богиней, чтобы привести в действие принцип экономии, произвести на свет детей Юпитера, короче говоря, дать возможность человеку построить тот олимпийский порядок, которому он должен был поклоняться. Будучи зачата таким образом, она приобрела высокие полномочия и достоинства по праву своего мужа, сестрой которого, как считалось, она была, став также его женой, потому что либо логический инстинкт, либо древние традиции нашей расы сделали необходимым для греков выводить божественную, а также человеческую семью из одной пары.

Каким бы строго эллинским ни было положение Юноны, мы должны считать ее сестрой Юпитера, которой поклонялись во времена Гомера с незапамятных времен. Ибо она не носит на себе никакого знака, который мог бы дать нам право приписать ей недавнее происхождение. Недавняя, я имею в виду, в ее эллинской форме: помимо того факта, что она не была задумана греками, так сказать, из ничего; и что она, как и многие другие божества, представляет собой греческую реконструкцию, в данном случае особенно тщательную и завершенную, восточных традиций. Представление о женском принципе в теологии было восточным и, как мы видели, даже еврейским. Если бы Юнону просто удочерили, она, вероятно, была бы стихийной силой, соответствующей Земле в видимом творении. Вместо этого она стала царицей Олимпа, а по отношению к мужчинам - богиней Греции. Следовательно, у Гомера Земля остается почти неживой. Но, возможно, именно из-за этого родства, а также из-за ее связи с Юпитером, она была так щедро наделена властью над природой.

Нептун.

Нептун Гомера.

Нептун - один из трех сыновей *κρόνος* и *ΨΑ*, следующий после Юпитера по порядку рождения. В Пятнадцатой "Илиаде" он утверждает равенство рангов и утверждает, что распределение суверенитетов между тремя братьями было произведено по жребию. Море принадлежит ему, Тени подчиняются Помощникам, Юпитер владеет Небом и Воздухом; Земля и Олимп являются общими для них всех. А потому, говорит Нептун, я не просто спутник Юпитера: как бы велик он ни был, пусть довольствуется своей долей; и если он хочет кем-то командовать, пусть командует своими собственными сыновьями и дочерьми. Возможно, здесь можно выразить насмешку над Юпитером по поводу независимой и враждебной политики Минервы. Эта очень любопытная речь произнесена Нептуном в ответ на приказ Юпитера покинуть поле битвы перед Троей, который был подкреплён угрозами. Ирис, вестница, которая слышит его, в своем ответе

обосновывает превосходство Юпитера только его старшинством. Этому Нептун уступает, но оставляет за собой право возмутиться, если Юпитер пощадит Троию[363]. Юпитер также не посылает Аполлона, чтобы подбодрить троянцев, пока Нептун фактически не уйдет в отставку: затем он выражает большое удовлетворение уходом Нептуна без битвы между ними, которую услышали бы и почувствовали в Тартаре; возможно, подразумевая, что Нептун был бы брошен в это[364], но явно ссылаясь на определенную сложность дела;

ἐπεὶ οὐ κεν ἀνδρωτί γ' ἐτελέσθη[365].

Теперь перед нами достаточно ясно предстает весьма необычная комбинация идей, вошедших в концепцию гомеровского Нептуна, и мы можем с достаточной уверенностью судить о том, каким образом каждая из них заняла в ней свое место. Они таковы:

1. Как один из троичного братства, которые совместно обладают высшей властью над областями творения, он является частичным представителем изначальной традиции, уважающей Божественную Природу и Личности.
2. Как бог моря, он олицетворяет собой управление одной из великих областей внешней природы.
3. Как старший и сильнейший после Юпитера в семье Бессмертных, он представляет ядро соперничества и материальную, или главную силу, оппозицию главе олимпийской семьи.

Черты его характера в основном мифологические.

Что касается первого, то само предложение, по-видимому, содержит почти все, что, как можно сказать, принадлежит Нептуну по праву первобытной традиции, за исключением некоторых разрозненных реликвий. Одно из них, кажется, окружает его в виде необычайного уважения, оказываемого ему детьми Юпитера. Аполлон сдерживается это чувство (αἰ δῦν) от вступая в драку с ним[366]: аналогичные чувства, сдерживает Минерва, не только от появления Улисс в своей Phæacian ὄλος[367], но даже, как она говорит, оказывать ему помощь во время его предыдущих походов[368]. Но это все. Прерогативы, которые так бросаются в глаза у Аполлона и Минервы и которые определяют их происхождение как нечто более высокое, чем жажда чисто человеческого изобретения, лишь редко и слабо заметны у Нептуна. По простой силе он стоит вместе с Гомером рядом с Юпитером, ибо ни одному другому божееству Юпитер не сделал бы комплимента, заявив, что принуждать его - серьезное дело. Но в нем нет никаких признаков интеллектуального или морального возвышения. О первом мы можем судить по его речам; ибо речи богов у Гомера почти так же характерны, как речи героев. Что касается последнего, то его многочисленные человеческие дети показывают, что он не поднялся выше мифологического стандарта; и его непримиримое негодование против Улисса было вызвано возмездием, которое получил монстр Полифем, не только справедливым само по себе, но даже относительно незначительным.

Похоже, что молитва обращена к нему только в связи с определенными местами или в силу особых титулов; например, когда Нелеиды, его потомки, приносят ему жертвы на Пилийском берегу[369], или феаки[370] стремятся предотвратить грозящую катастрофу, или когда Полифем, его сын, с ревом взывает к нему о помощи[371]. Жертвоприношения ему, по-

видимому, носят местный характер: в Онхесте находится его *ὄλλος*[372], и Юнона обращается к нему от имени подношений, сделанных ему греками в Хелисе и Эгее[373]. Посланцы Девятой Илиады молятся ему об успехе своего предприятия; но это происходит в то время, когда их миссия ведет их по морскому берегу[374]. Он может принимать облик человека; может уносить своих друзей в тумане или поднимать их в воздух[375]; может вселять огонь и энергию в героев, но делается это только разумным способом, а именно взмахом своего посоха[376]. Он также притупляет острие вражеского копья[377]. Но ни одна из этих операций не имеет наивысшего порядка мощности. И когда Полифем туманно высказывает идею о том, что Нептун может восстановить его глаз (о чем, однако, он не просит в молитве), Улисс насмехается над ним в ответ, утверждая, что бог не может сделать ничего подобного. Этому мы можем противопоставить замечательные телесные изменения, произведенные Минервой в Улиссе: на самом деле они не заключаются в точном восстановлении разрушенного члена; но они намного превосходят все, что Гомер приписывал своему Нептуну. Поэт также никогда не говорит о какой-либо операции такого рода, превосходящей силу Минервы; которая обладала в более широкой форме и под общим названием чем-то вроде той силы перевоплощения, которая была особым даром и функцией Цирцеи и Сирен. Обсуждение прерогатив этой наполовину волшебницы, наполовину богини, прольет дополнительный свет на ранг Нептуна.

За исключением того, что Нептун занимает положение брата и партнера, он очень слабо отмечен традиционным характером. Опять же, ни в одном божестве чисто животный восторг от жертвоприношений не развит так сильно. С помощью жертвоприношений его угроза разрушения феакийского города, кажется, была предотвращена. Его удовольствие от жертвоприношения быков специально зафиксировано[378]: и его замечательная любовь к горам Солиман и эфиопскому кварталу, возможно, связана с выдающейся щедростью этого народа у своих алтарей.

Однако, когда мы рассматриваем его как бога моря, мы находим в нем одну традиционную черту: и именно она придает ему Второстепенность. Кажется, как будто чувствовалось, что он не полностью удовлетворял требованиям простой стихии: и, соответственно, бог просто элементарал был предоставлен в лице Нерее, который является центром подводного двора и, кажется, никогда не покидает глубины. Нерей - олицетворяемый элемент: Нептун - его властелин, он не берет в нем начало, но приходит к нему извне.

Его власть над водами также не является исключительной. Он, конечно, может поднять шторм на море. Он может отламывать фрагменты, как это делает море, от прибрежных скал[379]: и он угрожает сокрушить феакийский город этим способом[380]. В сочетании со своей властью над морем он может ослабить ветры и затемнить небо. С другой стороны, не только Юпитер, но и Юнона и Минерва могут использовать море независимо от него как инструмент своих замыслов.

Опять же, хотя он и не полностью развит как простой элементарный морской бог, с ним связаны определенные традиции, которые очень трудно связать с какой-либо частью его общего характера. Я не нахожу никакого ключа к его интересу к Энее, которого он спасает от Ахиллеса: разве что, возможно, боги, в отсутствие каких-либо особых мотивов, проявляли общий интерес к потомкам своей расы или к Юпитеру как ее главе. Еще менее возможно объяснить легенду о его службе при Лаомедонте в компании с Аполлоном, чтобы поставить ее в какую-либо четкую связь с другими традициями, посвященными ему. У него, опять же, особое

отношение к лошади, поскольку, хотя он и морской бог, он использует животное для транспортировки в Трояду; и именно он подарил Ксанф и Багия Пелею[381]. И снова он, в соединении с Юпитером[382], наделил своего потомка Антилоха даром управлять лошастью.

В легенде о Восьмой Одиссее он не разделяет неподобающий смех других божеств над нелепым затруднительным положением и позором Марса, но искренне трудится над его освобождением и фактически становится его залогом за причиненный ущерб[383]. Что стало причиной такого особого интереса? Трудно понять цель Поэта в этом месте. Некоторые предположили комический эффект[384], который он произвел, вложив петицию в уста Нептуна, само мнение которого о том, что Марс заплатит, не имело ценности, поскольку он был слишком силен, чтобы Вулкан призвал его к ответу за что-либо, что он мог бы сказать. Мне кажется более вероятным, что, поскольку в возможное отсутствие Юпитера, а также богинь, старшего и самого серьезного из божеств, он становится официальным блюстителем олимпийских приличий; и что он действует здесь как подходящий человек, чтобы найти выход из дилеммы, которая, хотя и нелепа, также смущает и требует поэтического решения.

Амфитрита, супруга Нептуна в более поздней мифологии, не названа так у Гомера, которым она лишь сомнительно персонифицирована. И все же в отрывке, где он говорит нам, что она выращивает рыб-монстров, чтобы исполнять волю Нептуна, есть как бы предвосхищение этого союза. Или, возможно, здесь имеется в виду, что она жена Нерея.

Его отношение к финикийцам.

Связь Нептуна с морем, естественно, поднимает вопрос, могло ли появление культа Нептуна в Греции быть обязано финикийцам. В качестве вспомогательного знака у нас есть тот факт, что Ино финикийского происхождения является строго морским божеством[385],

νῦν δ' ὁλὸς ἐν πελάγεσσι θεῶν ἔξέμμερε τιμῆς.

Очень частые интриги Нептуна с женщинами могут быть мифическим обликом приключений финикийских моряков такого рода: таких, о которых рассказывается[386] в "Истории Эвмея". Мы можем также заметить, что в "Илиаде" он не особенно любит греков, а просто ненавидит троянцев. Нам говорят, что он вместе с Юпитером любил Антилоха[387]. Юпитер, без сомнения, потому, что уважал его как грека; Нептун, очевидно, потому, что он был его потомком. И таким образом, возможно, мы сможем лучше всего объяснить связь между Нептуном и какой-то обителью на Востоке, далеко от его собственных владений. Он отсутствует на Собрании Первой "Одиссеи"[388], среди эфиопов: и он видит Улисса во время его путешествия домой издалека, а именно у Солиманских гор; мы должны предположить, что у него была какая-то постоянная связь, поскольку не указано никакой особой причины его пребывания там. Это мало согласуется с его характером морского бога, но согласуется с представлением о нем как принадлежащем к кругу финикийских традиций, что он посетил страну, которую Гомер, я полагаю, представлял себе лишь немного за пределами Финикии.

Но нам еще предстоит рассмотреть фрагменты информации, касающиеся Нептуна, в третьей из приведенных выше глав.

И к традиции Лукавого.

Ни одна древняя традиция, по-видимому, не была расколота и раздроблена на столько фрагментов во времена Гомера, как та, что относилась к Принципу Зла. Это было естественной прелюдией к тому, что вскоре после этого он стал неразличимым для человеческого глаза[389]. Среди этих ручейков преданий некоторые из наиболее любопытных связаны с именем Нептуна, который в своем мифологическом персонаже был подготовлен к тому, чтобы стать его получателем: ибо в этом персонаже он был близок по силе к Юпитеру, в то время как его братские отношения никоим образом не подразумевали каких-либо соответствующих уз привязанности.

Вместе с Юноной и Минервой он принял участие в опасном восстании, описанном в Первой "Илиаде". Он отказывается присоединиться к объединению эллинизирующихся богов против него на том основании, что это безнадежно; но впоследствии, когда все остальные соглашаются с запретом, он один спускается, чтобы помочь и возбудить греков. Юнона из "Илиады" - активная и проницательная интриганка против своего мужа, но именно на Нептуна, по сути, ложится основное бремя и ответственность за действия. Тем не менее, его основные точки соприкосновения с традициями сопротивления Высшей Воле являются опосредованными; и связь осуществляется через его потомков.

В лице его любимого сына, Циклопа, мы видим великого атеиста из стихотворений. Именно Провидение, а не только идолов, он отвергает, говоря[390],

οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἱ γιόχου Ἀλέγουσιν,
οὐδὲ θεῶν μακάρων· ἐπειὴ πολὺ φέρτεροί εἰ μὲν.

Весь этот опасный класс, сородичи богов, похоже, произошли от Нептуна[391]. Лестригоны, действительно, прямо не названы его детьми. Но они называют ἄνδρεςσιν ἑοικότες οὐκ, ἀλλὰ Γίγασιν: и гиганты объявляется не богом, спустившись в речи Алкиноя[392]:

ἐπεὶ σφισιν ἐγγύθεν εἰ μὲν,
ὥπερ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων.

Нептун был отцом Навситоса и царского дома Схерии через Перибею: но она была дочерью Эвримедонта, а Эвримедонт был царем Гигантов и был царем, который привел их вместе с собой, очевидно, путем восстания, к гибели[393];

ἀλλ' ὁ μὲν ὤλεσε λαὸν ἀτάσθαλον, ὤλετο δ' αὐτός.

Таким образом, мы имеем Нептуна, помещенного в положение предка восставшей расы, которого едва ли можно рассматривать иначе, чем идентичным Титанам, обреченным на Тартар[394].

Но у нас есть еще один наглядный пример установления этих странных отношений. В νεκυῖα Одиннадцатой "Одиссеи" Улисс видит, среди прочих Теней, Ифимедею, жену Алая, которая родила Нептуну двоих детей[395], Отуса и Эфиальта; крупнейшее из всех существ на земле, а также самое красивое после Ориона. Они, сыновья Нептуна, будучи еще детьми, угрожали Олимпу войной и замыслили возведение гор; но Аполлон убил их. Таким образом, эта наиболее

характерная из всех гомеровских традиций, относящихся к Дьяволу, связана с персоной Нептуна, несомненно, потому, что его мифологическое место лучше всего подходило ему для точки пересечения. Следует отметить, что Гомер, представляя перед нами этих молодых гигантов, использовал несколько искусственную схему. Он не относит их к царству Помощников и Персефоны, хотя и описывает их нам в связи с фигурами в этой мрачной сцене как детей Ифимедеи, которая появляется там в первом, или женском, отделе. То, что он не приводит их перед нами в связи с Титом и другими страдальцами того региона, может быть только потому, что он не хотел, чтобы их понимали как принадлежащих к нему: и поэтому ясно, что он хочет, чтобы мы представляли их обитающими в Тартаре, среди Титанов, несомненно, рядом с Эвримедонтом и его последователями.

В случае с Нептуном мы можем с особой ясностью увидеть различие между возвышенными прерогативами такого божества в пределах его собственной области и его сравнительной незначительностью за ее пределами. Когда он пересекает море, оно ликует, открывая для него путь, и огромные существа из его глубин резвятся у него в кильватере. Ее симпатии к нему таковы, что, когда он побуждает греков к войне, она тоже бурлит и пенится на берегу Геллеспонта. И таким образом, у его ног не только морская природа, но и он обладает даром видеть почти безграничное пространство и знать о грядущих событиях, пока они носят морской характер. Тот, кто ничего не знает о бедах своего сына Полифема до тех пор, пока его не призовут с морского берега, все же может разглядеть Улисса на его плоту с далеких Солиманских гор и даже знает, что он избежит своей нынешней опасности (ὄϊζὺς ἥ μιν ἰ κάνει), достигнув берега Схерии. Этим знанием делится младшая богиня Левкотида: и, несомненно, по тому же принципу, а именно, что это морское знание. Таким образом, он может предсказать Тайро, что у нее родится не один ребенок: здесь он также говорит о том, что является личным для него самого. Когда мы выводим Нептуна из его владений, мы не находим ни одного из этих экстраординарных даров, никаких признаков особого подчинения ему природы или человека. Он участвует в управлении миром только как огромная сила, подчинить которую Юпитеру будет непросто. Даже в пределах его собственных владений некоторые упрямые явления природы накладывают ограничения на его власть: нам говорят, что он не смог бы, даже если бы захотел, спасти Улисса от Харибды[396].

Таким образом, возвышенная идея единого Правителя вселенной, всемогущего над всеми ее частями, была разбита на множество фрагментов, и эти высокие прерогативы, распределенные и удерживаемые по отдельности, являются фрагментами концепции, слишком весомой и слишком всеобъемлющей, чтобы человеческий разум мог без посторонней помощи воплотить ее во всей полноте.

Его величие материально.

В целом, интеллектуальная искра в Нептуне слаба, и концепция во многом материализована. В идеале он имеет отношение к Юпитеру, которое статуя Нила соотносит с одной из статуй Юпитера. В этих пределах его положение велико. Непрерывное движение, непобедимая мощь, широкие просторы ἀλάσsea составляют для него благородную монархию. На первый взгляд, когда мы читаем о лотерее Вселенной, мы поражены, обнаружив, что земля осталась без владельца. В азиатских религиях этого не было. Но обратите внимание на влияние внешних обстоятельств. Народы Азии населяли обширный континент; для них суша была намного больше моря. Греки не знали ничего, кроме островов и полуостровов ограниченной

протяженности, тогда как Море для них было бесконечным; поскольку, за исключением Эгейского моря, они почти ничего не знали о его дальних берегах. Таким образом, скипетр Нептуна простирается над всей Внешней Географией, в то время как Земля, как ее принято понимать, давно осталась позади на пути предприимчивого Улисса.

Айдоней.

Эйдоней Гомера.

В стихотворениях прослеживается заметный контраст между простым званием Помощников или Айдоней и его недостатком содержания и активности. Он один из трех братьев Кронидов, о которых Нептун утверждает — и нам нигде не сказано, что это необоснованное хвастовство, — что они обладают равным достоинством и честью. Он носит высокий титул $\epsilon\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$; и он муж Персефоны Ужасной. Ясно, что он по праву принадлежал к ордену олимпийских божеств, поскольку Диона утверждает, что он отправился в божественную обитель, чтобы там Пайеон залечил раны, полученные им от Геракла; но очень сомнительно, следует ли нам понимать так, что он присутствовал даже на великой главе, или Собрании, Двадцатой Илиады. Его обычное место жительства находится исключительно в нижнем мире. В то же время в его положении и в положении Персефоны есть поразительная независимость. Самого названия подземного Юпитера достаточно, чтобы указать на это. Нептун никогда не называют морским Юпитером. И совершенно очевидно, что власть Юпитера над мертвыми была ограниченной. Мы не можем сказать, что оно было нулевым: ведь Кастор и Поллукс после смерти все еще являются $\tau\iota\grave{\nu}\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \text{Ζ}\eta\upsilon\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$, и они живут соответственно поочередно. Но именно Минерва вмешалась, чтобы благополучно перенести Геркулеса через Тени и вернуть его обратно; и похоже, что без нее Юпитер не смог бы осуществить свой замысел[397].

Но доля действия, приписываемого этому божеству в любой части стихотворений, очень мала. В Двадцатой "Илиаде" топот Бессмертных во время битвы и сотрясение земли под мощью Нептуна заставляют его трепетать. И то, что он получил раны от Геракла, хотя и разделил это унижение с Юноной, умаляет его мифологическое величие.

Любовь к симметрии иногда приводила авторов греческой мифологии к тому, что они находили брачные условия для братьев Юпитера похожими на его собственные, отдавая Нептуну Амфитриту и Айдонею Персефону в жены их соответствующим женам. Первый из этих двух союзов не имеет оснований у Гомера, а второй имеет мало аналогий с союзом Юпитера и Юноны. Ибо Прозерпина - настоящая Королева Нижних Теней: все высшие традиции и активные обязанности этого места сосредоточены вокруг нее, в то время как он предстает там своего рода королем-консортом. Нет никаких признаков того, что он оказывал на нее какое-либо влияние, не говоря уже о том, что она действовала в качестве его органа. И хотя у нее есть культ или поклонение на земле, у него, по-видимому, его нет.

При таких обстоятельствах мы не ожидаем, что она проявит какие-либо признаки происхождения от него или идеальной зависимости от него. Они, по-видимому, соответственно происходят от традиций независимого происхождения.

Гомер не приписал Айдонею никаких примет, которые позволили бы нам проследить его происхождение до какого-либо конкретного источника за пределами олимпийской системы. Было бы естественно искать его прототип среди самых темных и приземленных стихийных сил.

Но в стихотворениях он предстает перед нами скорее как независимое эллинское творение, метафизическое по своему характеру и представляющее собой немногое, кроме (1) места в троичном ряду братьев Кронидов, которое, по-видимому, является эллинской формой великой примитивной традиции Троицы в Божестве; и (2) сознания того, что существовали город и правительство мертвых и что для них должен быть предоставлен правитель, в то время как идея Верховного Божества не сохранила достаточной силы и всеохватности, чтобы казаться достаточной для этой цели.

Как представитель неумолимой смерти, Айдоней был противоположностью яркому и животворящему Аполлону: и, естественно, был самым ненавистным для смертных из всех олимпийских божеств[398]. Но место, в котором воплощается идея центров наказания, - это скорее область *крóνος*, чем область Помощников: и он правит состоянием мертвых, которое обычно не является ни блаженством, ни острым страданием, но которое глубоко пропитано холодом и мраком.

Далее я буду ссылаться на[399] на особую связь, которая, по-видимому, существует между Айдонием вместе с Персефой и таинственным *μυρίυεξ*.

Деметра, или Церера.

Церера или Деметра Гомера.

Богиня Деметра, Церера латинян, хотя впоследствии и приобрела значительное достоинство и значимость, является всего лишь слабым светилем на гомеровских небесах. То, что в "Илиаде" есть[400] только два различных упоминания о ее личности, само по себе может быть совместимо с противоположным предположением: ибо в "Тройке" он представляет своих божественных персонажей из-за их отношения к предмету, а не из-за их общей важности; и зерно, которым кормят человека, имеет мало общего с войной, которая его уничтожает. Но ее вес, по возможности, еще меньше в "Одиссее", где она замечена всего один раз[401], и это кстати.

Использование фразы *Δημήτερος ἄκτῃ* для кукурузы, как и *φλόξ Ἥφαιστοιο* на Вулкан, и *Ἄρης* Копья Судьбы, или для битвы, как правило, указывают на несовершенство личности; чтобы показать, что божество было невнятно понято, что личное имя либо последние или, по крайней мере, незнакомым; и что он был использован не столько для обозначения того, чтобы оживить представление.

Гомер не утверждал о какой-либо связи между Деметрой и Персефой, и идея об этом в более поздние времена, возможно, возникла просто из наблюдения, что в поэмах Деметра предстает как мать без ребенка, а Персефона - как дочь без матери.

Возможно, однако, что связь была намекнута названием, которое явно эквивалентно *γῆ μήτηρ* или Матери-Земле. И хотя первоначально речь шла о производстве пищи, за счет которой живет человек, это слово могло иметь и другой смысл, связывающий его с нижним миром, который имел материальное отношение к Земле и который, как считалось, населяли даже у Гомера Тит, сын *Γαῖ* А, и в более поздней традиции раса, рожденная на земле в целом.

Имя в его собственном смысле указывает сначала на идею, а затем на богиню земледелия и указывает на пеласгийскую и, возможно, более древнюю египетскую связь, а не на эллинскую

или финикийскую. В Египте, согласно отчетам, собранным Диодором[402], Исиду удерживали почти за переписку с ней.

С этим предположением согласуются единственные упоминания, содержащиеся в стихотворениях, которые, как правило, привязывают богиню Деметру к определенному месту. Ее связь с Иасионом, вероятно, была на Крите или Кипре, или, во всяком случае (судя по названию), в какой-нибудь стране, оккупированной пеласгами и тоже управляемой ими. Ее *τέμενος*[403] или выделенные земли в Фессалии, пеласгический Аргос, предполагают аналогичное предположение. В Средней Греции и Пелопоннесе мы никогда о ней не слышали. Очень торжественное и древнее богослужение в Аттике, которая во времена Гомера была в высшей степени пеласгийским государством, полностью согласуется с указаниями гомеровского текста.

Слабое внимание, которое она получает от Гомера, по сравнению с достоинством, на которое другие признаки, как правило, указывают, что она имела право, возможно, объяснялось неполным объединением в его время эллинских и пеласгийских институтов.

Этой богиней, как и многими другими, овладела чувственная страсть. Это определенно подтверждает ее пеласгийские или восточные ассоциации, в противоположность собственно эллинским. Мы видим Венеру, пришедшую с востока и почитаемую в пеласгийских странах: из трех персонажей, которых присваивает себе Аврора, Орион, совершенно очевидно, является предметом натурализованной восточной традиции, а Титон - азиат: Калипсо и Цирцея принадлежат востоку из Финикии: именно в Троаде и Азии не менее трех нимф появляются в качестве носителей детей, сражающихся на стороне троянцев, отцам-людям[404]. В то время как среди более эллинских божеств у нас есть Минерва и Прозерпина, полностью исключенные; и Юнона, использующая чувственную страсть, это правда, но только в политических целях. Эта совокупность фактов еще раз подтверждает предположение о том, что Цереру следует считать пеласгийским божеством. Орион и Ино, сияющие в небесах, по-видимому, принадлежат к более астрономической форме восточной религии: Церера - к той, которая, вероятно, была передана через плодородный и хорошо возделанный Египет.

Ее место на Олимпе.

Причисление Деметры к олимпийским божествам Гомера не столь абсолютно ясно, как многих из них; но в целом это можно в достаточной степени вывести из расположения отрывка в Четырнадцатой "Одиссее", где Юпитер перечисляет различных партнеров, которым он был обязан своим потомством. Первые три - это женщины, родившие сыновей, которых никогда не обожествляли, Пирифей, Персей и Минос; две следующие - женщины, одна из которых родила бога Диониса, другая - существенно обожествленного Геракла. Шестая и седьмая - Деметра, или Церера, и Латона; дети ни той, ни другой не упоминаются. Помимо того, что Деметру называют *καλλιπλόκαμος ἄνασσα*, эти двое, кажется, соединены вместе как богини. Структура отрывка не хронологична, но зависит от достоинства, регулярно приближающегося к кульминации; действительно, так преднамеренно, что Дионис, всегда бессмертный, упоминается после Геракла, рожденного смертным, хотя Семела была названа раньше Алкмены. Все это, по-видимому, требует принятия вывода о том, что Деметра считалась олимпийской богиней в гомеровской системе.

Существует, однако, другое и более всеобъемлющее решение вопроса, вытекающее из слабых упоминаний Δημήτηρ у Гомера. Возможно, нам следует рассматривать ее как пеласгийку, а Юнону - как эллинку, воспроизводящую те восточные традиции, которые придавали мифологическое воплощение женскому началу. Они, естественно, сосредоточены на Земле в качестве получателя производственных воздействий, и в качестве отличной медсестрой и фидер человека, траφερῆ, в πολύφορβος, в πολυβότειρα, в ζείδωρος. Пеласгическая Деметра, по всей вероятности, может быть очень точной и близкой копией этих традиций в том виде, в каком они существовали в Египте. Но когда те же самые материалы были представлены эллинскому уму, они не смогли удовлетворить его активную и идеализирующую фантазию. Для эллина человек был выше природы, так что великая должность Юпитера как царя воздуха была подчинена его еще более величественной функции верховного надзирателя и контролера человеческих дел. Поскольку политическая идея, таким образом, преобладала в главе эллинских Бессмертных, требовалось, чтобы аналогичное преобладание интеллектуального и организующего элемента было достигнуто и в его божественной Супруге. Традиции, однако, уходящие корнями в землю, по необходимости были совершенно неподходящими для такой цели, хотя более легкая и духовная ткань воздуха была менее приспособлена для этого. Земля была тяжелой, бездеятельной и являлась главным представителем материи в противоположность разуму. Следовательно, личность традиции была отделена греками от ее материальной основы; и Земля, Природная сила, осталась внизу, в то время как фигура Юноны, освобожденная от этого бремени и облеченная величественными и энергичными атрибутами, воспарила ввысь и заняла место старшей сестры и первой жены Юпитера. Несомненно, поэтому гомеровская Γαῖ Α такая неодушевленная и слабая: потому что она была всего лишь истощенным остатком традиции, из которой ускользнула высшая жизнь. Но Ἥρῃ и Γαῖ Α, согласно этой гипотезе, составляли между собой полное представление о традициях Востока, относящихся к главной женской форме божества. Поскольку это было так, в мифологии Гомера Церере не было оставлено законного места, поскольку ей нечего было представлять, кроме той же традиции в форме, гораздо менее приспособленной к эллинскому сознанию, форме, которую оно, вероятно, отвергло. Следовательно, пока олимпийская система была молодой, а Юнона не полностью порвала со своим восточным происхождением, γῆ μήτηρ не могло не оставаться простым выбросом. Но по мере развития поэзии системы, а также погружения в ее философию и забвения эта трудность уменьшилась, и в более поздней мифологии нашлось достаточно места для Цереры как великой стихийной силы.

Таким образом, в заключение я могу заметить, что вся эта гипотеза в высшей степени согласуется с гомеровским представлением Цереры в ее четырех основных ветвях, (1) как пеласгийской, (2) как подверженной похотливой страсти, (3) как вторичной супруги Юпитера и (4) как непосредственно связанной с плодородной Землей.

Персефона.

Персефона Гомера.

Хотя Персефона Гомера редко предстает перед нами, и поэтому наши сведения о ней скудны, по-видимому, есть достаточные основания утверждать, что она не просто женское отражение Аида или Аидонея.

У Гомера мы находим регулярную супружескую связь только с теми божествами, от которых по происхождению происходят другие божества. Таким образом, о Нептуне, как мы видели, нельзя сказать, что у Гомера была жена. Амфитрита предстает в поэмах как слабая и, по сути, совершенно сомнительная личность, хотя впоследствии она превратилась в его супругу. Итак, Нептун был божеством гораздо более заметным, чем Помощники: и маловероятно, что мы нашли бы Персефону более развитой, чем Амфитриту, если бы она не представляла какую-то более древнюю и независимую традицию.

Опять же, в случаях, когда женское божество является простым отражением мужского, мы не находим ее наделенной долей в его владычестве, хотя, как в случае с Юноной, она может время от времени и производно осуществлять некоторые из прерогатив, которые в нем имеют более высокую и неоспоримую силу. Таким образом, Тартар - это область κρόνος, а не αΑ; воздух - это царство Юпитера, а не Юпитера и Юноны. Но Персефона появляется рядом с Гадесом как реальная личность; Алтея призывает ее вместе с ним убить Мелеагра в "Легенде о Девятой Илиаде"[405]: и регион, в котором она обитает, принадлежит ей не меньше, чем его[406],

εἰς Ἄδαο δόμους καὶ ἐπαίνῃς Περσεφονείης.

Действительно, ее личность развита лучше из двух: ибо в поэмах Помощникам не приписывается ни одного личного поступка, за исключением неопределенного - трепета во время битвы богов, опасаясь, как бы земная кора не была прорвана; и имя, данное ему в "Илиаде" Ζεὺς καταχθόνιος, подземный Юпитер, возможно, наводит на мысль, что иногда его рассматривали не более чем как форму или функцию высшего бога: тогда как в подземном мире Одиннадцатой "Одиссеи" все активные функции высшего бога проявляются в виде суверенитет отдан в ее руки. Это она собирает женские тени для Улисса: и это она рассеивает их, когда они прошли проверку. Именно благодаря ей Улисс понимает, что голова Горго может быть послана, чтобы прогнать его, если он задержится слишком долго; именно благодаря ей он понимает, что, возможно, был введен в заблуждение εἴδωλον или тенью вместо вещества; более того, именно она наделяет Тиресия, одинокого среди мертвых, характером Провидца[407]. В конце концов, все активные обязанности нижнего королевства, по-видимому, находятся в ее руках.

То, что эллинские племена обычно поклонялись ей, мы должны заключить из случаев, упомянутых в Девятой Илиаде, один в Этолии, другой дальше на Север[408]; а также из ее должности в отношении сугубо национального региона Шейдов.

Ее заметный и содержательный характер.

У нее есть свой собственный ярко выраженный набор эпитетов. Из них одна является ἀνῆ, особо чистый; ибо Гомер ἀνός применима исключительно к Божественной Женственности, и дается только Диана и Персефону: тогда она ἀναῖη, страх: и, наконец, она ἐπαίνῆ, эпитет присваивается исключительно ее, которая, по-видимому Гомера подходящий способ резко выделяя индивидуальность характера. Буттманн также хорошо заметил, что у нее есть этот эпитет только тогда, когда она упоминается вместе с Аидом, то есть когда очень строго показан ее официальный характер; и что οὐραῖη используется, когда она появляется одна. По этому поводу он замечает; "этот способ соединения имени Прозерпины с именем Плутона был старой эпической формулой, переданной даже Гомеру и нашим древнейшим греческим поэтам с еще более ранних времен, и которую они использовали без изменений"[409]. 'Он прочитал бы ἐπ'

αἰ νῆ вместо ἑπαίνῃ, но это не влияет на смысл (ужасно , ужасный), ни сила исключительного присвоения.

Есть еще один признак, подтверждающий веру в то, что происхождение этой мифической личности следует искать не в необходимости найти царицу для Айдонея, а в древней и отчетливой традиции. А именно, это; что, хотя она и дочь Юпитера[410], у нее нет матери. Таким образом, она кажется старше олимпийской экономики. Венера, Марс, Вулкан, Меркурий - все они обладают полным происхождением. Более поздняя традиция, согласно которой Персефона была дочерью Цереры, не имеет никакой другой поддержки со стороны Гомера, кроме того, что нам остается предположить, что у Цереры было какое-то потомство от Юпитера, хотя ни одно из них не названо[411].

Цепочка предположений, как мне кажется, становится завершенной, когда мы принимаем во внимание два других свидетельства, представленных в стихотворениях. На Дальнем Востоке[412], за пределами ложа утреннего Солнца, на некотором расстоянии вверх по течению великой реки Океан, но к югу от точки, где в нее впадают, и в месте, где берег очень сильно сужается — короче говоря, непосредственно перед точкой спуска - находятся рощи Персефоны. Согласно общим правилам толкования, применимым к Гомеру, это, по-видимому, дает нам понять, что место ее поклонения находилось на дальнем Южном Востоке и что ее должность, как там понимали, была должностью богини или царицы Смерти. И если она действительно является отражением в зеркале нижнего мира любого другого известного божества, то, как из-за этой великой должности, так и из-за своеобразного эпитета ἀντή, это, скорее всего, Диана, с которой в более поздней мифологии она была отождествлена; и, опять же, через Диану, Аполлона, от которого был получен свет самой Дианы. Или, другими словами, она может быть для нижнего мира тем отражением Аполлона, которым была гомеровская Диана для этой земли: и стоит отметить, что дар второго зрения, который она дарует Тиресию и который, следовательно, находится в ее распоряжении под землей[413], является своеобразной и исключительной собственностью Аполлона.

Давайте теперь, наконец, подумаем, какой свет может пролить на нас этимология ее замечательного имени. Его значение, по-видимому, либо разрушение путем резни; от двух корней, один из которых представлен в ἑτέρω, от глагола τέρω, а другой φόνη; или же, что означает уничтожение или резню персов. С первой точки зрения, свидетельства оставляют нас там, где мы были, или приближают нас к Диане, функцией которой была не смерть вообще, а такая смерть, которую можно было бы назвать забоем, потому что не из-за болезни, а вызванная в данный момент внезапным процессом, хотя часто это самый мягкий из всех способов умирания[414]. Но другая этимология, возможно, заслуживает дальнейшего внимания.

Ее связь с Востоком.

Помимо этого набора традиций, относящихся к отдаленным местам, которые греки унаследовали от финикийских мореплавателей и которые не могли не включать в себя некоторые путешествия на восток по Черному морю, а также опыт странствий на запад по Средиземному морю, у них, по всей вероятности, были собственные восточные традиции, принесенные их эллинскими предками с колыбели. Мы уже видели, что этой колыбелью, вероятно, была Персия; и мы нашли следы этой связи в имени великого доахейского героя Персея и в продолжающемся использовании этого имени в высоком ахейском семействе Нестора, а также в гораздо более поздние исторические даты. Другое звено, связывающее

гомеровские традиции с этим именем и оба с Востоком, содержится в имени Персе, которая была матерью Цирцеи, восточной богини; и которая была дочерью Океана и женой Солнца[415].

Мы должны принимать во внимание эти обстоятельства, а также силу имени Персефона и уже имеющиеся у нас свидетельства древности традиций, связанных с ней. К этому мы должны добавить отсутствие каких-либо гомеровских свидетельств, связывающих ее с каким-либо другим местным источником. Нет никаких признаков какого-либо учреждения, которое относилось к ее культу, за исключением тех роц, которые были посажены на дальнем Востоке; и никаких признаков какой-либо другой конкретной местности, отмеченной как ее особая обитель, которая, как мы обнаружили, является признаком таких вымышленных божеств, которые обычно обладали хорошо развитой личностью. В Троеде нет никаких упоминаний о ней; и ничего, что связывало бы ее с Египтом или с пеласгами где бы то ни было. Маловероятно, что она пришла сюда вместе с финикийцами, поскольку тогда у нее были бы признаки недавнего происхождения, и она не достигла бы столь величественного и таинственного положения, которое она занимает на самом деле. Два различных упоминания о ее поклонении находятся в гомеровской Эллад; ни в Южной Греции, ни на островах.

Поэтому представляется разумным предположить, что предание о Прозерпине было изначальной эллинской традицией, принесенной в страну с Востока, вероятно, эллинскими племенами и их персидскими предками; и что имя божества, как мы находим его у Гомера, дает новое указание на происхождение расы.

Соответственно, необычайно существенный аспект ее положения в нижнем мире, который делает ее отношение к Айдонею настолько отличным от отношения других мифологических жен, или феминисток, к их соответствующим мужьям, таков, что представляется наиболее разумным вместо того, чтобы выводить ее из него, как Юнону из Юпитера или Тетис из Океана, рассматривать их как представляющие союз двух независимых олицетворений, связанных вместе прежде всего их общим предметом. Ибо не кажется чем-то невероятным гипотеза о том, что Персефона, возможно, по верованиям какой-то страны и эпохи, в одиночку служила правителью царства мертвых. Просто как и многие подчиненные министров рока, судьбы, в Erinues, и гарпий, принял женскую форму в процессе обмена мгновенными сообщениями выдачи себя за другого человека, поэтому он может быть со своим принцем. И если мы продолжим искать метафизическую основу такой традиции, то, возможно, обнаружим ее в следующем. Существует аналогия между каждой функцией и противоположной ей: и как в чистой мифологии все, что давало жизнь, было женским, так и наоборот, все, что представляло разрушающую силу, могло принимать подобную форму.

Ее отношение к Олимпу.

В ее случае, как и в случае с одним или двумя другими, трудно выяснить, имел ли Гомер в виду включение определенного божества в число олимпийских богов обычного или меньшего собрания. В стихотворениях нет никаких указаний, которые напрямую связывали бы Персефону с Олимпом; и может показаться, что небесный дворец принадлежит правительству мира живых и почти неспособен поддерживать отношения с правительством ушедших. Она также не связана особым образом с олимпийской системой, как Айдоней, положением, которое дает рождение. *ἄλσος* и поклонение, оказанное ей там, вряд ли могут принадлежать ушедшим духам на пути в их обитель, и, более вероятно, указывают на древнюю традицию, берущую начало в

поклонении ей с дальнего Востока. С другой стороны, ее достоинство и величественность в стихотворениях неоспоримы и действительно превосходят достоинства любого олимпийского божества после пяти или шести других. Я не нахожу материалов для уверенного суждения о гомеровском взгляде на ее место в его тео-мифологии применительно к этой конкретной точке связи с Олимпом.

Основываясь на имеющихся у нас фактах, я, однако, рискну развить эти гипотезы в отношении Персефоны. Мы замечаем в Персефоне и Диане то сходство, которое, возможно, объясняется их общим происхождением, если, как мы предполагаем, обе были изображениями Аполлона. Но маловероятно, что два таких образа должны были быть сформированы одной и той же расой для самой себя. Можем ли мы тогда, вероятно, отнести Диану и Персефону к разным этническим источникам?

Очевидно, что Диане поклонялись в Трое и Греции. Персефоне, насколько нам известно, только в Греции. Это согласуется с предположением, что Диана изначально была пеласгийкой, а Персефона - только эллинкой.

Опять же, Диана была земной, Персефона - подземным отражением Аполлона. Эллинские племена горячо верили в будущее государство, как мы видим из общения Ахилла с душой Патрокла и из многих мест "Одиссеи". Но у Гомера мы нигде не находим ни малейшего намека среди троянцев на веру в будущее государство, кроме простой формулы вступления в область Аид. Ни краткий отчет о погребальных обрядах Гектора, ни какое-либо из трех обращений над его останками не содержат ни малейшего намека на его отдельное существование как духа. Действительно, есть упоминание о вине, использованном для тушения пламени погребального костра, но нет ни одного призыва вместе с ним, как в случае с Патроком[416]. И поскольку у нас есть не менее сотни строк, произнесенных над мертвым Гектором или иным образом посвященных ему, это упущение является странным. Это становится еще более важным, когда мы вспоминаем, что греки и их богиня Юнона взывали к божествам подземного мира и силам, связанным с будущим состоянием, в своих торжественных клятвах и проклятиях[417]; но когда Гектор клянется Долону (наш единственный пример троянской клятвы), он заклинает только Юпитера[418]. Возможно, религия Трои не содержала столь четкого указания на будущее государство, как религия Греции, и троянцы ничего не знали о Персефоне или о каком-либо божестве, занимающем ее место. Эта гипотеза сразу же согласуется с чертами гомеровского портрета и с поразительным отсутствием у троянцев каких-либо указаний на будущую жизнь или на развоплощенный дух. Нам также не нужно считать, что его могут поколебать незначительные и формальные намеки или слова, в которых Гомер, со своей стороны, отправляет в Аид дух убитого Гектора[419]. Гипотеза, на которую, по-видимому, наводят обстоятельства, состоит не в том, что троянцы не верили в будущее существование, а в том, что они не испытывали к нему особого уважения и не придавали этому учению мифологического развития.

Марс.

Марс Гомера.

Даже у Гомера Марс внешне является самой внушительной фигурой среди мужских божеств чистого вымысла. Величайший из военных бардов не мог не найти в нем прекрасную тему для поэтического развития. Но в римский период он далеко перерос пределы своей гомеровской

позиции. С течением времени силы и страсти, которые придавали этому олицетворению власть над человеческой природой, несомненно, в значительной степени возобладали над более тонкими элементами, из которых был вылеплен Аполлон. Требуется усилие ума, чтобы освободиться от ассоциаций более поздней мифологии и сузить наше видение с целью оценить Марс Гомера таким, каков он есть на самом деле.

Несмотря на его рост, красоту, руки и голос, которые вместе взятые составляют гордую внешность, кажется, что Марс стоял в сознании Гомера ниже любого олимпийского божества, принимавшего участие в Троянской войне, за исключением только Венеры.

В "Одиссее" Марс ни разу не предстает перед нами, даже в виде намека, за исключением распущенного стихотворения Демодока; и дух этого стихотворения, безусловно, кажется, направлен на то, чтобы выставить его на посмешище, особенно в манере его освобождения и ухода. В "Илиаде" его роль, конечно, более значительна; но Гомер ни при каких обстоятельствах явно не стремится выделить его или придать ему командное положение по сравнению с другими божествами.

У нас нигде нет никаких сведений о каком-либо акте почитания, совершенном по отношению к нему, ни в Греции, ни за ее пределами. Например, он никогда, даже в непредвиденных обстоятельствах войны, не является объектом молитвы. Он никогда не проявляет власти над силами природы или разумом человека; на которые он нигде не пытается повлиять внушением. Действительно, говорят, что он вошел в Гектора, когда тот надевал доспехи Ахиллеса;

δῦ δέ μιν Ἄρης

δεινὸς ἑνὶ ἄλκιος[420].

Но никакие слова не могли бы более определенно определить его место в гомеровской системе как простого олицетворения Страсти. Ибо у Гомера ни одно более великое божество, более того, ни один другой из олимпийских богов, как говорят, никогда не приходил в голову смертному человеку. В Пятой книге он разжигает воинственную страсть Менелая, обладающего, подобно Венере, ограниченной властью над определенной склонностью. Его кульминацией чести в этом отделе является то, что он отдает ἄρσος Псевдо-Улиссу; но это он делает только в сочетании с Минервой[421].

Его ограниченное поклонение и атрибуты.

Его обладание атрибутами божества, по-видимому, было наиболее ограниченным. Использование слова Ἄρης не только для обозначения страсти войны, но даже для обозначения ее оружия показывает нам, что олицетворение в данном случае было еще лишь частично отделено от метафизических идей или материальных объектов, в которых оно возникло.

Его функция как бога войны ограничивалась чисто материальной стороной войны и не имела ничего общего с тем аспектом, в котором война задействует и истощает все высшие способности человеческого разума; настолько, что быть великим полководцем почти необходимо для того, чтобы вообще выйти на первый уровень величия. Даже войной в низшем смысле этого слова он, как бог, не обладал исключительно, но исполнял свою должность в партнерстве с вышестоящей, Минервой. Помимо того, что она была всем остальным, чем она была, она вместе с ним руководила войной. На "Щите Ахиллеса" он и Минерва возглавляют

войска противника[422]. Над телом Патрокла развернулась борьба, о которой, по словам Поэта, ни Марс, ни Минерва не могли думать легкомысленно[423]. Ахилл, преследуя троянцев, призывает на помощь; ибо, по его словам, ни Марс, ни Минерва не смогли бы справиться с таким множеством[424]. Марс и Минерва, говорит Юпитер, возьмут на себя заботы о войне[425].

Но то, что в этом партнерстве он был низшим, а не равным, ясно из того, как обычно обращается с ним Минерва. Она ранит его копьем Диомеда, когда, если его не спасти бегством, он сам понимает, что мог погибнуть[426]. В Богослужении она дважды бессильно повергает его на землю. На встрече олимпийцев в Пятнадцатой книге, когда его предполагаемый визит на поле битвы угрожает богам неприятностями из-за недовольства Юпитера, Минерва снимает с него доспехи, резко ругает его и сажает на место[427]. И Юпитер указывает на нее как на особу, чьей обычной обязанностью было поддерживать его в порядке самыми суровыми средствами[428];

ἦ ἔ μάλιστ' εἴ ωθε κακῆς ὀδύνῃσι πελάζειν.

В Пятой "Илиаде" он возбуждает троянцев и окутывает битву тьмой: но здесь он действует в соответствии сфφετμαῖ или предписаниями Аполлона[429], который, таким образом, предстает, подобно Минерве, в свете превосходящего его даже в его собственном ведомстве.

Мы снова узнаем, что он был побежден и заключен в тюрьму юношами Отусом и Эфиальтом, которых покори́л Аполлон: он находился в рабстве тринадцать месяцев и погиб бы, если бы Меркурий не освободил его[430].

Он способен принимать человеческий облик и, как мы видели, наводить тьму на соперничающие воинства: но, находясь на Олимпе, он остается в неведении[431] о смерти своего сына Аскалафа, пока не получит информацию от Юноны; поскольку только от его Нимф Солнце узнало о забое его быков. Более того, Минерва даже надевает особый шлем, чтобы он не позволил Марсу узнать ее, когда она окажется в пределах его видимости[432].

Марс при дворе олимпийцев имеет некоторое сходство с Аяксом среди греческих героев. Но интеллектуальный элемент, который кажется просто тупым в Аяксе, у Марса, кажется, полностью отсутствует: так что он представляет животный принцип в его самой грубой форме: и является не столько Аяксом, сколько Калибаном.

Нам не сказано, что он жаден до жертвоприношений, поскольку ему не приписан ни один культ: но он представлен как жадный до крови и способный насытиться ею[433].

За исключением Венеры в качестве собственной персоны, он не пользуется благосклонностью других олимпийских божеств[434]. Юнона описывает его как беззаконника и глупца, а Юпитер говорит ему, что, будь он сыном любого другого божества, кроме него самого, он бы давным-давно был изгнан со своего места на небесах[435].

В одном случае его имя ассоциируется с именами Агамемнона и Нептуна, но должная связь между ними сохраняется до сих пор. Агамемнона сравнивают с Юпитером по его лицу и голове, с Нептуном по его груди и с Марсом по талии. Глаза Гектора на поле битвы были как у Горгоны и как у Марса[436].

Судя по неоднократным упоминаниям о непредвиденных обстоятельствах, при которых он мог погибнуть, даже в его праве на бессмертие есть что-то более или менее двусмысленное. Если он

больше, то в то же время намного меньше человека. Он, возможно, наименее человечен из олимпийской семьи; и представляет собой нечто среднее между божеством и животным.

Изображения Марса, раненого Диомедом в "Илиаде" и в "Словах Демодока" в "Одиссее", по-видимому, подразумевают, что это божество не могло во времена Гомера стать объектом всеобщего или устоявшегося религиозного поклонения в Греции.

Марс еще едва ли можно назвать греческим.

Он местное божество, и его обитель находится во Фракии. Оттуда он выходит со своим мифическим сыном Террором, чтобы начать войну с эфирами: расой, название которой имеет сильный греческий привкус и чье враждебное отношение к Марсу, проявленное таким образом, имеет тенденцию, наряду с другими доказательствами, относить его к категории чужеземных божеств, еще не натурализованных в стране, хотя Гомер и предоставил их в распоряжение своего Олимпийского Двора. После обнаружения во дворце Вулкана он снова отправляется во Фракию на ремонт.

Мы не должны рассматривать это первостепенное фракийское родство как абсолютно отделяющее его от Греции: фракийцы, как и пеласги, имели связи с обеими сторонами в войне, хотя, по-видимому, более сильные - это те, которые связывают их с Троей.

У него есть среди божеств прозвище $\lambda\lambda\omicron\tau\rho\acute{o}\sigma\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$, или перебежчик, из-за его колебаний между двумя партиями. Этот необычный эпитет, применяемый к фракийскому богу, передает идею о том, что Гомер, зная о симпатиях к этому имени у обеих сторон, был озадачен тем, чтобы отнести его решительно к какой-либо из них. Теперь фракийцы Гомера были $\kappa\rho\acute{o}\kappa\omicron\rho\omicron\iota$ ^[437], в то время как ахейцы были $\kappa\alpha\rho\eta\kappa\omicron\rho\acute{o}\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$. И стоит отметить, что германцы Тацита, среди которых мы находим заметные признаки сходства с эллинскими племенами, носили в целом распущенные волосы, но свевы, одно из их особых племен, напротив, собирали их в узел^[438].

Марс, однако, навлекает на себя особый гнев Юноны, покидая партию греков и переходя на сторону троянцев. Но в Пятнадцатой книге, где Юнона сообщает ему о смерти его сына, сражавшегося в рядах греков, она, очевидно, делает это в расчете на то, что горе и обида снова сделают его врагом троянцев. И ее расчет вполне обоснован: ибо он отправляется в путь с этим намерением, когда Минерва следует за ним и грубо возвращает его обратно.

Он появляется только один раз в предтройской легенде. Это явление также находится за пределами Греции. В Ликийи он, или, может быть, просто воинственная страсть, которую он олицетворяет, убивает Исандра, сына Беллерофонта и дядю Главка, в битве с солими. Тем не менее, он является отцом Астиха, Аскалафуса и Иалмена, где-то по соседству с Орхоменом в Минее или еще дальше к северу от Греции.

Гомеровские указания в целом, так же как и общие представления о персонаже, не представляют Марса ни как божество, присущее этой стране, ни как божество, принадлежащее к эллинским традициям: хотя Поэт, возможно, хочет, чтобы мы поняли, что у него были точки соприкосновения или родства с Грецией, которые проявляются в его колебаниях в отношениях между двумя сторонами в войне. Вполне вероятно, что сам Поэт, возможно, был главным действующим лицом во введении Марса в эллинский культ. Механизм "Илиады" требовал от него найти множество богов, которые должны были стать чемпионами соответственно с каждой стороны. Это также требовало, чтобы эти боги были объединены вокруг центра, который он

предусмотрел для них на Олимпе и при его Дворе, под председательством Юпитера. Таким образом, и Марс, и Венера, возможно, заслужили титул, который раньше был сомнительным и несовершеннолетним, благодаря тому месту, на которое они были выдвинуты в "Илиаде", в сочетании с местом, которое сама "Илиада" завоевала для себя в национальном понимании и привязанностях.

Меркурий.

Гомеровский Меркурий.

Гомеровских знаков, относящихся к Меркурию, достаточно, чтобы определить его характер и происхождение. Небольшая роль, которую это божество играет в поэмах, действительно разительно контрастирует с огромной популярностью, которой оно достигло в более поздний период; но его персонаж у Гомера - это тот, который естественным образом объясняет последующее возрастание его значения.

Он сын Майаса, ок. xiv. 435; и Юпитера, ок. viii. 335.

Он - деловой человек олимпийских божеств, διάκτορος. Od. viii. 335. v. 28[439].

Он - дарующий приумножение, δῶτορ ἑάων. Od. viii. 335. Il. xiv. 490.

Он - самое общительное из божеств, Ил. xxiv. 334. σοὶ γάρ τε μάλιστα γέ φίλτατόν ἐστιν ἀνδρὶ ἑταίρισσι.

У Гомера вопрос об извлечении Ртути несколько туманен: его мать Майя упоминается лишь однажды, и то без какой-либо подсказки. Но в древнем гимне Меркурию она объявлена дочерью Атласа: и если это так, мы будем вправе рассматривать его как дитя финикийской традиции[440]. Это ясно и по гомеровским основаниям. Хотя Гомер прямо не связывает его с Атласом, он заставляет Калипсо, дочь этого персонажа, обращаться к нему как αἰ δῶι ὅς τε φίλος τε. Эти выражения обычно применяются им там, где есть какие-то особые отношения кровного родства или гостевания: как между Юпитером и его приемным ребенком[441] и особой подругой Фетидой. Поэтому вполне вероятно, что Гомер считал мать Меркурия Майю, как того требовала позднейшая традиция, сестрой Калипсо и дочерью Атласа. Все остальные его гомеровские приметы находятся в полной гармонии с этой гипотезой о финикийском происхождении Меркурия.

Таким образом, мы понимаем, как он становится главным представителем богов: потому что финикийцы обеспечивали первое и главное средство связи между несколькими нациями в героическую эпоху: они были деловыми людьми для всего мира[442].

Таким образом, снова становится ясно, как его можно с полным основанием называть дарителем удобств или благословений; потому что основа коммерции такова, что каждый вовлеченный в нее человек расстаётся с чем-то, чего он не хочет, и получает взамен то, чего он действительно хочет.

Очевидная аномалия, которая делает бога приумножения также богом воровства, объясняется следующим образом: потому что по своей природе торговля всегда склонна частично перерождаться в мошенничество; и потому что во времена сильной руки сила, а также

интеллект часто позволяли морским торговцам менять свое призвание по случаю на грабеж[443].

Его надлежащая должность в отношении ἔργα людей, по-видимому, заключается не в трудолюбии и не в мастерстве в производстве; но в ловкости и аккуратности при оказании услуг. Он, говорит Улисс, наделяет ἔργα, что может означать как поступки, так и промышленное производство людей, их ἀάρις и κῆδος, их изящество и авторитет или популярность[444].

Меркурий - бог роста.

Эта идея увеличения образует общий или центральный элемент различных атрибутов, приписываемых Меркурию. Она принимает две основные формы: одну - увеличения материальных благ, другую - продолжения рода. Это последнее, которое в других местах было грубо продемонстрировано, скрыто Гомером с его почти неизменным чувством деликатности и, возможно, действительно не было полностью развито в его время. Однако, возможно, это прослеживается в двух отрывках стихотворений: во-первых, в Шестнадцатой "Илиаде", где нам сообщается, что он совратил деву Полимелу[445], хотя она принадлежала к свите Дианы. Другой - в эпизоде "Венера и Марс", где Аполлон выбирает его в качестве божества, которому следует задать вопрос, хотел бы он занять место прелюбодея, и он отвечает утвердительно[446]. Каждый из этих инцидентов, по-видимому, относится к чему-то особенному в его характере.

Этот персонаж, опять же, связан с длительным общением с человечеством и познанием мира, что и привело к тому, что в двадцать четвертой "Илиаде" он был избран для выполнения трудной задачи - доставить Приама в обитель Улисса. Более того, огромный баланс материальных выгод, которые приносит коммерция, придает ему, ее покровителю, как правило, добродушный и филантропический аспект. У Гомера мы нигде не находим никаких признаков его мстительности, гнева или суровости. Он ни за что не наказывает, не ненавидит и ни на кого не гневается. Бесстрастное и благоразумное божество, он не только отказывается от реальной борьбы с Латоной, поскольку она жена Юпитера, но и спонтанно разрешает ей хвастаться перед богами, что она обручилась с ним и одержала над ним верх.

Меркурий эллинский и финикийский.

Финикийское происхождение Меркурия также объясняет его позицию в стихотворениях по отношению к троянцам и грекам соответственно. Он не просто одно из пяти эллинизирующих божеств: его таланты, естественно, у Гомера склоняют его к этой позиции. Но троянцам он кажется почти совершенно неизвестным. Обилие стад Форбаса действительно связано с его любовью (Ил. xiv. 490): и он открывает себя Приаму по его имени (Ил. xxiv. 460): но примечательно и противоречит общему правилу поэм, что Приам, несмотря на свои великие обязательства, не обращает никакого внимания на свое божество ни при своем первом откровении и уходе, ни когда он появляется во второй раз, а затем снова покидает его (682-94).

С другой стороны, у нас есть множество свидетельств его знакомства с греками. Он передает скипетр от Юпитера Пелопсу: он передает предупреждение богов Эгисту: ему приносят жертву на Итаке: и Автолик щедро угощает его жертвоприношениями в Парнесе, где он оплачивает своему почитателю, обучая его искусству лжесвидетельства и воровства[447].

Из многих мест в поэмах ясно, что греки имели много сношений с финикийцами. С другой стороны, троянцы, разбогатевшие за счет внутренних продуктов и внутренней торговли, похоже,

почти ничего не знали о морской торговле. Их сношения с Фракией, плодородной Фракией, обеспечивавшей контингент союзников, требовали лишь того, чтобы у них были средства для пересечения Галлиполийского пролива. Мы нигде не слышим, чтобы у них был порт или гавань. Следовательно, финикийское божество, конечно, было на стороне ахейцев во время войны.

Независимо от такого происхождения, его, в его обычном качестве агента, вполне уместно было бы направить к Калипсо, но его мифическое родство с ней как с племянником и ее очевидная связь с финикийскими традициями придают особую уместность его участию в этом поручении.

Однако другой отрывок "Одиссеи", по-видимому, не ставит эту связь под сомнение. Улисс в Двенадцатой книге рассказывает Алкиною о том, что произошло на Олимпийском Собрании после того, как его команда убила быков Солнца. В тот раз оскорбленное божество заявило, что, если оно не получит компенсации, оно спустится вниз и будет сиять в царстве Помощников; на что Юпитер сразу же пообещал уничтожить корабль Улисса. "Это, - добавляет Улисс, - я услышал от Калипсо, и она сказала мне, что сама слышала это от Меркурия"[448].

Это было не дело Калипсо; то есть ничего такого, по поводу чего боги могли бы сообщить ей об Улиссе; но это было то, к чему из-за своей страсти к герою она проявила бы естественный интерес и о чем она вполне могла бы получить информацию от божества, которое было ее родственником. Также не указано, на каком другом основании следует назвать Меркьюри как человека, который принес ей этот неофициальный отчет.

Опять же, вероятно, из-за его связи с финикийцами вмешательство Меркурия используется в Десятой "Одиссее"[449], чтобы снабдить Улисса инструкциями, которые были необходимы, чтобы позволить ему справиться с Цирцеей.

Ибо мы находимся здесь, посреди скопления традиций, которые у нас есть все основания считать полностью финикийскими[450]. Это кластер, занимающий внешний круг географии "Одиссеи": и он отделен от греческого мира и опыта не только географической линией, но и полным изменением мифологических отношений. С того момента, как Улисс входит в этот круг в начале Девятой Книги, до его появления близ Схерии, на окраине известной знакомой сферы, его древняя подруга Минерва нигде не сопровождает его: и целых четыре книги даже без упоминания богини, которая, за исключением этого интервала, выделяется почти на каждой странице "Одиссеи". Божественная помощь оказывается ему в этот период через Цирцею и Калипсо; в то время как Меркурий назначен командовать последней и дать возможность Улисса победить первую. Таким образом, и общество, и традиции, среди которых встречается Меркурий, позволяют нам предположить, что он является божеством финикийского происхождения, завезенным в Грецию.

Меркурий недавно был в Греции.

С ним связан еще один момент, который, указывая на то, что он несколько недавно стал известен грекам, согласуется с другими указаниями на его появление из-за моря. Он действительно фигурирует в легендах, столь же древних, как Геракл и Пелопс[451]; и мы не получаем никаких сведений о его детстве, как и о детстве Диониса и Вулкана. Но мы можем заметить, что всякий раз, когда он принимает человеческий облик, это облик человека, едва вышедшего из детского возраста. В "Последней илиаде" он является πρῶτον ὑπὲρνήτης в прекраснейшем цветке юности[452]. И в Десятой "Одиссее", где он является смертному во второй и единственный раз, повторяется та же строка, чтобы описать его внешность, как если

бы это была устоявшаяся формула для него самого, а не просто адаптированная к конкретному случаю. Действительно, можно обоснованно усомниться в том, существует ли такая адаптация вообще. Очень молодой человек был не самым подходящим проводником для Приама в таком поручении, за которое он взялся, равно как и не лучшим наставником в том, как справиться с грозной Цирцеей. Следовательно, не придавая этому особого значения, значение юношеской внешности, по-видимому, заключается в том, что он был молод на греческом Олимпе.

Есть еще один признак, по которому, я думаю, мы можем идентифицировать Меркурия как, по оценке Гомера, божество, заведомо пришедшее из-за рубежа. Список, приведенный Юпитером в Четырнадцатой "Илиаде его интриг", не содержит упоминаний о Майе, матери Меркурия, или о Диане, матери Венеры. Тем не менее, это большой и тщательно составленный список, заканчивающийся самой Юноной: и возникает вопрос, по какому принципу он был составлен? Я думаю, ответ должен заключаться в том, что, поскольку письмо было адресовано Юноне, самому эллинскому из всех олимпийских божеств, с которым он хотел быть в данный момент в хороших отношениях, оно также предназначалось, если не для того, чтобы дать полный отчет о его греческих интригах, то, во всяком случае, для того, чтобы в нем не было никаких традиций, за исключением тех, которые Гомер считал либо местными, либо полностью натурализованными. В нем нет упоминаний, например, о матери Сарпедона, матери Дардана, матери Амфиона и Зетуса, матери Тантала (которого, однако, у нас есть только предположения считать, согласно гомеровской традиции, сыном Юпитера) или даже о матери Эола; возможно, Гомер считал его элликом, а не собственно греком, хотя и отцом знаменитых греческих домов. Если это правило, в соответствии с которым Поэт составил список, то исключение Майас и ее сына удивительно совпадает с другими свидетельствами, которые, как правило, определяют его положение как божества известного и запоминающегося иностранного происхождения.

Его олимпийский пост и пост Айрис.

Возможно, будет удобно отметить в этом месте общепринятое утверждение, что Ирис является посланницей богов в "Илиаде", но что Меркурий, за исключением только Двадцать четвертой книги этой поэмы, ограничен в этом качестве "Одиссеей": утверждение, на котором был основан постоянный популярный аргумент против единства авторства в двух поэмах, а также против подлинности самой Двадцать четвертой "Илиады".

Однако это утверждение, по-видимому, основано на чистом заблуждении; поскольку оно предполагает идентичность характера Ириса и Меркурия соответственно как посланников. Принимая во внимание, что действительно существует разница, соответствующая разнице в достоинстве между двумя божествами, и Гомер в отношении к ним совершенно согласен с самим собой.

Меркурий иногда является посланником в собственном смысле этого слова, а иногда агентом или агентом и посланником вместе взятыми. Неверно, что в том, что касается "Илиады", он появляется только в последней книге в одном из этих качеств. Ибо во Второй книге[453] мы находим, что он перенес скипетр Пелопида от Юпитера к Пелопсу: это может означать либо просто, что он был его носителем, либо что по поручению он помог Пелопсу приобрести или, скорее, основать ахейский трон в Пелопоннесе. В двадцать четвертой "Илиаде" Меркурий на самом деле вовсе не посланник[454]; но он агент, доверенный Юпитером на основании особой пригодности для выполнения деликатного и важного дела: доставить Приама в целости и сохранности к Ахиллесу, а затем безопасно вывести его из крайне опасного положения. Это

служба, подобная той, которую предприняла Минерва в Четвертой книге, когда, поскольку ей было поручено добиться нарушения Договора троянцами, она отправилась с этой целью в Пандар. Но функция Ирис заключается просто в передаче сообщений, и главным образом от одного божества к другому; она не только ὑγέλος, но и μετὰ ὑγέλος[455]; ей ни в коем случае не доверено ведение сделок между мужчинами или ответственность за их исход, хотя в Пятнадцатой книге она спонтанно советует бог Нептун в смысле послания, которое она принесла. Она действует не только ради Юпитера: она также передает сообщение, причем тайное, для Юноны[456]. Более того, однажды, без какого-либо божественного поручения, услышав молитву Ахиллеса двум Ветрам, она спонтанно отнесла ее во дворец, где они все вместе пировали[457].

Только в "Одиссее" мы находим Меркурия бесспорно и просто исполняющим обязанности посланника; и это в двух случаях: первый, когда он принес Эгисту предупреждение о том, что за его преступления, в случае их совершения, последует возмездие от руки Ореста; второй, когда он передал Калипсо приказ освободить Улисса.

Но на самом деле между двумя стихотворениями нет никакого расхождения, поскольку Меркурий и Ирис, хотя и являются посланницами, выступают в разных образах. Ирис в одном случае является спонтанным посланником, который передает желание героя подчиненным божествам; но у нее всегда есть тот признак, что она никогда не поднимается выше, чем быть личным посланником Юпитера. С другой стороны, Меркурий в "Одиссее" является официальным посланником не Юпитера в отдельности, а в обоих случаях Собрания богов; и тщательность, с которой, по-видимому, проводится это различие, весьма примечательна. Это правда, послание Калипсо называется ΖΗνὸς ἄγγελος: но оно стало посланием Юпитера, потому что это было предложение, сделанное Минервой в Олимпийской Ассамблее и сделанное всеми во множественном числе, которое затем было должным образом принято Юпитером как исполнительным главой организации[458]:

Ἑρμείαν μὲν ἔπειτα, διάκτορον Ἀργεϊφόντην,
νῆσρον ἐς Ὀυυίην ὀτρύνομεν.

Сообщение в случае с Egisthus столь же четко определено[459]:

πρὸ οἱ εἴ πομεν ἡμεῖς
Ἑρμείαν πέμψαντες.

Следовательно, было бы не в соответствии с характером и рангом гомеровской Ирис возлагать на нее ответственность за сообщения, передаваемые Меркурием. Единственный случай, вообще аналогичный в "Илиаде", - это случай решения в Четвертой книге: и там задействована не Ирис, а Минерва. Однако неверно, что в "Одиссее" мы не узнаем о характере Ирис как посланницы. Мы находим один, и самый простой из всех, в этимологии имени ἱρρος нищий. Его настоящее имя было Арней[460]; и его звали Ирус, потому что он был посланником:

Ἴρρον δὲ νέοι κίκλησκον ἅπαντες,
οὐνεκ' ἀπαγγέλλεσκε κῆρ, ὅτε ποῦ τις ἄνῳγοι.

Есть еще одна иллюстрация к приведенной здесь точке зрения. В Собрании Двадцать четвертой "Илиады" Юпитер, чтобы осуществить общее желание богов, имеет случай пожелать присутствия Фетиды; и на первый взгляд кажется странным, что он не зовет Ирис, как в других случаях, когда он действует в одиночку, и не приказывает ей уйти; но он говорит с выражением, не встречающимся нигде:

ὅλλ' εἴ τις καλέσειε θεῶν Θέτιν....

И Айрис, услышав его, отправляется в путь, не будучи названной лично. Этот своеобразный язык, по-видимому, использовался с особой целью удержать Ирис в пределах ее собственной компетенции и предотвратить возможность путаницы между ее должностью и должностью божеств более высокого ранга, которая могла бы возникнуть, если бы она регулярно получала поручения при Олимпийском дворе.

Таким образом, казалось бы, очевидное несоответствие между различными частями стихотворений при ближайшем рассмотрении действительно дает нам новые доказательства их гармонии. И пусть не сочтут недостойным Гомера столь тщательное сохранение первенства и относительного достоинства его божеств. С нашими взглядами на олимпийскую схему, возможно, потребуются усилия, чтобы занять его позицию; но когда он имел дело с действительной религией своей страны, для него было столь же естественно и необходимо поддерживать ранги и различия богов, как и людей в их различных классах. Мифология, действительно, могла бы дать широкий простор его фантазии для свободного приукрашивания и расширения устоявшихся традиций; но эти процессы всегда должны происходить в смысле гармоничного развития, а не разлада.

Действительно, можно задать другой вопрос: откуда взялась эта идея двойного посланничества, высшего и низшего? и разве не было бы более естественным, если бы вся эта функция была возложена на одно божество? Этот вопрос, я полагаю, справедлив и требует, чтобы особое внимание было уделено устройству, которое, по-видимому, аномально. Подобное объяснение я попытался представить, рассматривая Ирис, показав, что она обязана своим местом первобытной традиции, в то время как Меркурий обязан своим идеальным соответствием законам олимпийской системы.

И, по правде говоря, нет ни одного божества, на котором печать этой системы была бы запечатлена более отчетливо. О гомеровском Меркурии можно было бы сказать, что он превосходит в гуманизме (если подобрать подходящее слово) других олимпийских богов настолько, насколько они превосходят божества любой другой системы. Его типаж целиком и исключительно изобретателен, без малейшего следа того, что является традиционным. Он представляет, так сказать, утилитарную сторону человеческого разума, которая не имела большого значения в эпоху Гомера, но с тех пор стала более почитаемой. В ограниченности своих способностей и способностей, в низком уровне своих моральных привычек, в чрезмерной активности своих appetites, в своем безразличии, своей непринужденности, своим добродушием, в полномасштабной демонстрации того, что христианская теология назвала бы соответствием миру, он, насколько позволяет природа данного случая, является продуктом изобретения человека. Он - бог общения на земле; и таким образом, он носит на небесах мифологический титул, который пришел к Ирис по первобытной традиции. Доказательство, я думаю, должно быть достаточно очевидным из того, что приводилось и будет приводиться по

частям и в качестве контраста в рассказах о других и, по крайней мере, для того периода, более важных божествах.

Венера.

Гомеровская Венера.

Нет такого божества, за исключением, возможно, Диониса, положение и оценка которого у Гомера так ярко контрастируют с теми, которых он или она достигли в более позднем язычестве, как Венера. Венера Вергилия, Венера Лукреция отделены неизмеримым промежутком от Афродиты Гомера. И то, как с ней обращаются на протяжении "Илиады" и "Одиссеи", не только любопытно, поскольку указывает на природу и происхождение ее божественности, но и представляет очень большой интерес как иллюстрация образа мыслей и чувств великой Поэтессы.

Ни в одном из стихотворений нет акта поклонения или почтения, никаких признаков благоговения или почтительности по отношению к ней. И все же ее ранг, бесспорно, высок. Нет никаких сомнений в том, что она принадлежит к олимпийской семье. Она появляется на Олимпе не как специально посланная, но как обычно имеющая право находиться там: она принимает сторону в войне: она делает рождение Энейса более славным по материнской линии, чем рождение Ахилла, который произошел от Фетиды, дочери Нерея, и божества, уступающего ей по достоинству. Ее отец не только Юпитер, но и ее мать Диона - олимпийская богиня. Однако ее олимпийский ранг плохо поддерживается властью и прерогативами: и, вероятно, она была обязана этим поэтической необходимости, которая вынудила Гомера иметь множество божеств с каждой стороны в войне, по крайней мере, с некоторым подобием равенства между соперничающими подразделениями.

Указания на стихотворение могут навести нас на мысль, что ее имя и культ возникли совсем недавно. То, что поклонение ей началось, очевидно: ибо в Пафосе, городе на Кипре, единственном, названном Гомером, у нее был и алтарь, и *τέμενος*, или посвященное поместье; и она носит имя Киприды[461]. Но у нас есть лишь очень слабое упоминание о ней или о чем-либо, связанном с ней, в самой Греции. У нас было много оснований предполагать, что Кипр был по сути пеласгийским и этнически больше похож на Трою, чем на Грецию. В Трое мы находим различные признаки ее влияния. Она отправила Андромaxe брачный подарок от своего *κρήδεμνον*[462]. Она преподнесла Парижу роковой подарок его похоти[463]. Она влюбилась в Анхиса и стала матерью Эней[464]. Она увела Елену с крыши Менелая[465] и была для нее объектом ужаса, когда она была в Трое[466]. Минерва, горько насмехаясь над ней по поводу ее раны, предполагает, что она, возможно, получила ее из-за царапины от золотой пряжки, когда раздевала какую-то гречанку, которую она убедила сбежать с одним из троянцев, которого она так явно любит[467]. Опять же, из речи Елены явствует, что ей поклонялись во Фригии и Меонии[468]. Единственным свидетельством ее влияния в Греции является то, что она дважды упоминается в "Одиссее" под названием *Κυθήρεια*. Таким образом, мы видим ее не только в пределах Греции, но скорее продвинувшейся на несколько шагов по пути к ней. И легко предположить, что в гонке коррупции поклонение ей было бы одним из самых быстрых.

Венера еще едва ли можно назвать греческой.

Таким образом, отрицательные свидетельства пока склоняются к убеждению, что Венера еще не вошла в число постоянных божеств соотечественников Поэта, и это подтверждается положительными свидетельствами. Что касается некоторых функций, которые, согласно постгомеровскому представлению о ее должности, должны были принадлежать ей, Гомер старательно предусматривает другие. Наиболее примечательный пример этого есть в "Одиссее". Он замышляет, чтобы Женихи, прежде чем их казнят, были вынуждены уступить часть своего состояния дому Улисса в виде подарков Пенелопе. Для этой цели он облакает ее во все ее прелести и выводит наружу внешностью Дианы или золотой Венеры[469]. У Гомера не принято сравнивать красивую гречанку с Венерой, особенно когда речь идет о такой матроне, как Пенелопа. С другой стороны, сравнение Кассандры с Венерой[470] полностью соответствует азиатскому характеру божества. Но смысл приведенной здесь аллюзии очевиден: ибо когда Женихи видят ее, именно страсть побуждает их соперничать друг с другом в добивании ее благосклонности с помощью дорогих подарков. Как же тогда получилось, что печальная Пенелопа так оделась? Это была не ее собственная мысль: это было предложение божества, и если бы Гомер признал Венеру установленным объектом поклонения в Греции, Венере было бы наиболее уместно высказать это предложение: ибо она, по словам Ахилла, превосходит его по красоте, как Минерва - по трудолюбию и мастерству[471]. Но именно Минерва внедряет это предположение в разум Пенелопы; хотя и в форме, которая не наносит ущерба ее разуму[472]. Однако она идет дальше этого: она отсылает Пенелопу спать, а затем, чтобы подчеркнуть ее красоту, наносит ей на лицо умывание, подобное тому, которым пользуется сама Венера, когда находится среди Граций. Однако это не добывается у Венеры, как Юнона в "Илиаде" добывает у нее *цеста* на горе Олимп; и при этом ее посредничество или помощь никоим образом не используются. Таким образом, ей, так сказать, не разрешается иметь никакого отношения к Пенелопе; я думаю, это явный признак того, что, хотя о ней и знали, в самой Греции ей еще не поклонялись.

Она действительно появляется в легенде о дочерях Пандарея[473]: но Гомер не утверждает, что место действия этой легенды находится в Греции, и, согласно общей традиции, оно расположено на Крите или в Малой Азии.

Опять же, затруднительное положение, в котором она предстает в стихотворениях, вряд ли согласуется с предположением, что в то время она была признанным греческим божеством. В "Словах Демодока" Поэт, по-видимому, намеревается выставить провинившуюся пару на посмешище, поскольку так быстро и молча отослал их после освобождения. Это правда, что в "Илиаде" он демонстрирует нам чувственную страсть Юпитера: но он украсил отрывок, где это описано образами, как удивительно красивыми, так и несколько более сложными, чем обычно[474]. Но что бы ни думали о Восьмой "Одиссее", Пятая и Двадцать первая "Илиада", по-видимому, в том, что касается Венеры, допускают только одну конструкцию. В первом случае после ранения Диомед одновременно угрожает ей и высмеивает ее[475]. В последнем случае, ни за что иное, как за то, что она уводила избитого Марса с поля боя, за ней следует Минерва и сбивает с ног ударом в грудь. Как в случае с Марсом, так и, что более определенно, в случае с Венерой, создается впечатление, что позорное обращение в "Теомахии" было трудно, а ранение и лечение Диомеда совершенно невозможно согласовать с идеей, что это могло быть придумано Поэтом и декламировано публике, для которой персонажи, с которыми таким образом обращались, были частью установленных объектов религиозного почитания. Даже Елене позволено горько насмеяться над ней: рекомендовать ей стать женой или даже рабыней Париса и перестать претендовать на роль божества:

ἦτο παρ' αὐτὸν ἡ οὔσα, θεῶν δ' ἀπόεικε κελεύθου[476].

Ее наступление с Востока.

С этими предположениями полностью согласуется, во-первых, сторона, которую она приняла в войне; и, во-вторых, географические указания на ее культ. По-видимому, она двигалась с Востока по той двойной линии, по которой, как мы сочли вероятным, пеласги пришли в Европу: одна - через острова у подножия Эгейского моря, другая - через Геллеспонт. Из других источников мы знаем, что на Востоке очень рано возникли творения подобного рода. Под именами Астарты, Милитты, Митры и тому подобными мы, кажется, встречаем так много отдельных форм или версий греческой Венеры. Мы действительно можем заметить, что Астарта обычно ассоциировалась с Луной, и было бы интересно узнать первоначальную связь между популярной или беспорядочной в связях Венерой (πάνδημος) и небесной. У Гомера мы находим их полностью разделенными: мы воспринимаем Артемиду со многими следами более древнего зачатия, а Афродиту, полностью представляющую более позднее и плотское зачатие. Все еще остается один признак соответствия; это постоянный эпитет χρυσή для Афродиты по сравнению с группой золотых эпитетов[477] применительно к Диане. Я думаю, мы можем небезосновательно принять Артемиду за вероятный прототип, а Афродиту - за чувственный образ, в который старая и чистая концепция уже выродилась до того времени, когда обе они попали, как поэтический материал, каждая для своей цели, в формующую руку Гомера. Хотя такой источник во всех отношениях вероятен, наша ссылка на него более естественна, потому что не очень легко приписать грекам героической эпохи первоначальную концепцию такого божества, как Венера. Ибо, хотя у них были социальные и, следовательно, несколько веселые привычки, и хотя они были расой с готовностью к преступлениям насилия, все же в целом они никоим образом не были расой чувственной по отношению к стандарту, который, по-видимому, правил азиатскими народами, независимо от того, считаем ли мы этих последних троянцами, ассирийцами или евреями.

Брак с Вулканом и связь с матерью Дионой, придуманные, по-видимому, с целью материнства, являются признаками недавнего времени. Если я правильно отнес Вулкана к финикийскому ордену, этот брак может указывать на то, что Венера также имела в нем место: и опять же, учитывая ее положение в Трояде, не кажется невозможным, что поклонение Вулкану могло быть введено там с большей готовностью, поскольку он считался ее мужем.

Подобно Майас, матери Меркурия, Диона, мать Венеры, исключена из списка любовных или супружеских связей Юпитера в Четырнадцатой "Илиаде" (312-28). Это приводит к выводу, что либо традиция, посвященная ей, была известна только как иностранная, либо же она была недавней, незначительной и пока не подтвержденной в народных верованиях. С любой точки зрения это совпадает с другими указаниями на Венеру.

Ее ранг и личные качества.

Основная функция Венеры, помимо Азии, по-видимому, лежит среди олимпийских божеств. То, что она, как член этой семьи, действительно пользовалась своими prerogative, мы ясно видим из обращения Юноны к ней с просьбой обрести изящество и привлекательность, с помощью которых она надеялась воздействовать на разум Юпитера. Как мифологическая концепция, она являет нам на страницах Гомера соединение наиболее законченной материальной красоты с сильной чувственностью и полное отсутствие каких-либо следов

этического элемента. Она олицетворяет две вещи: форму и страсть; первая утонченна, вторая - нет. В ее характере, как он был задуман Гомером, мы видим, как божественное, когда оно перестает быть божественным, становится не человеческим, а чем-то гораздо худшим и низменным: подобно тому, как падающий с высоты не может остановиться на полпути к пропасти по своей воле, но должен достичь земли. Даже женская нежность не присуща характеру Венеры. Она действительно женственна, поскольку, будучи ранена, позволяет своему сыну Энее упасть: но нежной она не является, поскольку в сцене Третьей "Илиады" с Еленой ее поведение сурово, вплоть до жестокости, и она доводит сопротивляющуюся принцессу до чувственности только жестокой угрозой насилия и смерти[478].

На Венере мы видим, что сила Бессмертного сведена к минимуму. Даже способность к самотрансформации, похоже, была у нее, но использовалась несовершенно[479]. Она не претендует на то, чтобы придать силу или мужество своему сыну Эней, а изображается просто уносящей его на руках. Здесь стоит отметить, что у нее нет даже способности, подобно высшим богам, окутать его облаком: она не властна над природой, только над порочными и мятежными импульсами человека: у нее есть власть унести Энея, но он завернут в ее мантию[480]. Фактически, ее привилегии в целом кажутся подобными привилегиям низших категорий богов, которыми она владеет и пользуется для собственного удовольствия; но они не обладают силой воздействия на человека или природу, за исключением выполнения определенной и предписанной функции. Ее способность передвигаться в особой степени ограничена. Марс, хотя и не был великим богом, после ранения вознесся на небеса на облаках. Но Венере потребовалось позаимствовать для этой цели освобожденную колесницу Марса, оказавшись в таком же затруднительном положении[481].

Неудивительно, что древний, вероятно, самый ранний греческий отчет о ее происхождении, приведенный Гесиодом[482], указывает на то, что она была добыта исключительно животными.

Еще одна особенность Венеры заключается в том, что она уже получила свое имя, а не только простые эпитеты, от двух конкретных мест, где ей поклоняются. Кипр делает ее *κῦπρις* в "Илиаде", а из Киферы она также является Кифереей в "Одиссее". Таким образом, она отличается от Юноны, для которой аргейское имя - просто придаток, хотя и обладающий наиболее характерной силой и предполагающий важные выводы относительно ее происхождения. Не менее она отличается и от Минервы, чье имя не является производным по форме, когда ее называют *Ἀθήνη*, и которую мы должны рассматривать как эпоним Афин, а не как ее тезку. Никакое указание не могло иметь большей силы, чем этот явный локализм, в закреплении представлений о Венере как о чисто человеческом происхождении.

Венера неспособна даровать красоту.

Было бы ошибкой считать гомеровскую Венеру даже богиней красоты. Она была наделена этим лично, и она обладала *цестом* очарования и желания; но у нее не было способности делать смертных прекрасными, такой, какую Минерва проявляла по отношению к Пенелопе и Улиссу, а Юнона - к девственным дочерям Пандарея. Она проходит мимо таким образом, чтобы было ясно, что она не обладала никакой способностью передавать этот дар. Ее *δῶρα* в Il. iii. 65, по-видимому, не включают это; иначе Пэрис не сказала бы: "никто не стал бы спонтанно искать их". Ибо красота лица была одним из признанных и высоко ценимых даров небес[483].

В Двадцатой "Одиссее" говорится, что Венера накормила девочек-сирот из Пандарея сыром, медом и вином; и, продолжает отрывок, Юнона наделила их необычайной красотой и благоразумием, Диана - высоким ростом, Минерва - промышленным мастерством. После этого, экипировавшись таким образом, Венера поднялась на Олимп, чтобы помолиться Юпитеру, чтобы он позаботился об их браке[484]. Таким образом, ее действия в добром деле полностью подчинены служению: и она не только не дарует красоту сама, но и видит ее дарованной Юноной. Это еще раз показывает, что гомеровская Венера, за исключением зла, не имеет силы воздействовать на тело или разум человека.

Но мы не должны упускать из виду тот признак истинного целомудрия ума Гомера, который он показал нам своим методом обращения с характером Венеры; божество, природа которого в "Илиаде" побудила бы возвеличивать почти любого другого языческого и многих христианских поэтов.

Ни в одном случае Гомер не являет нам эту божественность в приятном или привлекательном свете и не наделяет ее привлекательностью власти, славы и успеха.

Когда Минерва советует Диомеду в Пятой "Илиаде"[485], она говорит: *Не нападайте ни на кого из бессмертных; но если вам случится увидеть Венеру, вы можете ранить ее.* Кажется, у нас есть четкое указание на то, что Гомер ввел этот отрывок просто для того, чтобы бросить тень презрения на Венеру; потому что впоследствии, когда Марс оказывается на поле боя, и Диомед ссылается на полученное им ограничение в качестве причины своего бездействия, Минерва сразу же устраняет его и приказывает воину без колебаний напасть на этого бога[486].

Опять же, когда Диомед ранит Марса, это происходит потому, что Минерва невидимо направляет и пронзает его копье[487]: но он ранит Венеру без какой-либо помощи. В "Теомахии" она фигурирует в списке божеств, перечисленных соответственно на стороне греков и троянцев; но когда Поэт вступает в поединок с остальными, она исчезает из его памяти; как будто было бы оскорблением для любого другого члена олимпийской семьи противопоставить ее изнеженности. Соответственно, ни один антагонист не назван в ее честь.

Иногда ее подвергают презрению, как в предыдущих случаях. В другое время она бывает глупой и инфантильной, например, под горькой насмешкой Минервы и предостережением Юпитера[488], и снова, когда она попадает в ловушку, коварно расставленную Юноной[489]. Одиозная в интервью с Хелен в Третьей книге, она всегда держится нейтрально, и Поэт ни разу не обращался с ней так, чтобы вызвать наши симпатии.

Гомер никогда не был привлекательным.

Опять же, во всей "Одиссее" или "Илиаде" нет ни единого описания красоты Венеры, подобного тому, которое Гомер дал нам об одеянии Юноны или объятиях Минервы. Это никогда, ни прямо, ни косвенно, не зачитывается с целью вызвать интерес и благосклонность. Возможно, можно предположить одно исключение: но, если это так, по крайней мере, оно дает наиболее яркую иллюстрацию правила. Однажды он восхваляет необычайно красивую шею, прелестную грудь, сверкающие глаза Венеры; но это происходит тогда, когда он облакает ее в увядший облик старой девы, которая ухаживала за Еленой из Спарты и сквозь чью непривлекательную

внешность Елена улавливает такие проблески скрытого облика Венеры, что она, но никто другой, может распознать божество.

Насколько это отличается от случая с Вергилием, который представил самое красивое и выигрышное описание ее во Второй "Энеиде"[490], как раз когда он приводит ее в действие, чтобы она могла снять с Елены и Париса всю ответственность за падение Трои. Для Гомера было бы не только естественно, но, если бы его не удерживала какая-то веская причина, мы можем почти сказать, было бы неизбежно, что он сделал для Венеры то, что было сделано в наши дни с очень высоким классическим эффектом Теннисоном в его "Единственном":

Прекрасная италийская Афродита,

Свежая, как пена, только что омытая в Пафианских колодцах,

Розовыми тонкими пальцами задом наперед нарисовал

С ее теплых бровей и груди падают густые волосы

Амброзийный, золотистый вокруг ее прозрачной шеи

И плечо: из фиалок ее легкая нога

Сияла розово-белым цветом, а ее округлые формы

В тени виноградных ветвей

По мере ее движения плыл сияющий солнечный свет.

В целом, я бы с уверенностью назвал обращение к Венере в стихотворениях одним из наиболее удовлетворительных указаний на состояние героической Греции и одним из самых почетных свидетельств характера ее Поэта.

Вулкан.

Вулкан Гомера.

Помимо Юноны и Вакха, Гефест или Вулкан - единственное гомеровское божество, несущее на себе этот недвусмысленный или, по крайней мере, значительный знак новизны, которым нас снабдила отчетливая традиция его детства[491]. В юности он был рахитичным и хромым. Его мать Юнона хотела спрятать его и уронила в море. Здесь Фетида и Эвринома приняли его и вырастили в подводной пещере, однако не под Средиземным морем, а в океане; и в этой пещере мальчик-кузнец в течение девяти лет занимался изготовлением женских украшений.

Таким образом, его традиции ассоциируются с двумя противоположными стихиями воды и огня; с водой связана история его детства, а с огнем - главный инструмент и условие его искусства. Последнее вызывало гораздо более сильную ассоциацию, поскольку оно постоянно подпитывалось историей и прогрессом самого искусства; так что он стал олицетворением самого этого элемента, и во фразе $\phi\lambda\omicron\varsigma\ \eta\ \nu\epsilon\omicron\varsigma\iota\sigma\tau\omicron\iota\omicron$ именно его имя придает отличительную силу; поскольку $\phi\lambda\omicron\varsigma$ у Гомера, по-видимому, означает пламя или свет огня[492], и это не так. используется для обозначения собственно огня, за исключением какого-либо другого слова в сочетании с ним или рядом с ним. Но объяснение кажущегося противоречия, вероятно, следует

искать в гипотезе, что его культ был введен финикийцами; поскольку финикийцы, по-видимому, познакомили греков с использованием огня при обработке металлов. Если они сделали божество известным грекам, это объясняет его связь с идеей огня: и поскольку рассказы и традиции, которыми они снабдили, очевидно, были источником всех более отдаленных морских описаний Гомера (поскольку они одни часто посещали Океан и дальние моря), это естественное и простое объяснение традиции его детских занятий в океанской пещере. То, что он, таким образом, подобно финикийцам, является для Гомера местом встречи огня и воды, по-видимому, ясно указывает на его финикийское или восточное происхождение относительно Греции.

Соответственно, верный ассоциации финикийских и эллинских элементов, он является одним из пяти эллинизирующих божеств Троянской войны; в которой, как элемент огня, он противостоит реке Ксанф и подчиняет ее себе. Однако он не был неизвестен троянцам, ибо у Дареса, его жреца, было два сына в их армии. Его знакомство с Троадой, возможно, было связано с его супружеской связью с Венерой; или это могло быть связано с окрестностями Лемноса, острова, на который он упал, когда Юпитер сбросил его с Олимпа, и который с тех пор стал его любимым земным пристанищем. С Лемносом и другими островами Троя поддерживала связь, по крайней мере, со времен Лаомедонта, поскольку этот принц угрожал схватить Аполлона и продать его, *νήσων ἔπι τηλεδαπάων*[493]. Регулярная торговля была налажена между Лемносом и лагерем во время Троянской войны[494].

Среди божеств поколения Вулкана мы находим только одну супружескую пару, и они представляют собой странно подобранную пару, сам Вулкан и Венера. Ни характер, ни занятие не объясняют этого странного союза: напротив, нет ни одного случая, в котором можно было бы столь решительно предполагать крайности отвращения. Сомнительно, полностью ли соответствует тону гомеровской системы гипотеза о том, что Венера олицетворяет красоту, придающую совершенство произведениям искусства. Действительно, Венера у Гомера не представляет абсолютно ничего, кроме чувственной страсти в прекрасной внешней форме, которую трудно отделить от нее. Одно объяснение, и только одно, может показаться более естественным. Она заключается в следующем: поклонение Вулкану и Венере появилось примерно в одно и то же время и из одного и того же места, не будучи отчетливо связанным с поклонением какому-либо другому божеству. Мы уже видели на Венере те признаки сравнительного модернизма и восточного происхождения, которые мы теперь находим на Вулкане; и здесь, вероятно, следует обнаружить, полностью или частично, побудительный намек на их злополучный брак.

Хотя мы находим труды Вулкана беспорядочно разбросанными по всему миру, нет никаких упоминаний о его поклонении или о каком-либо месте или пожертвовании, принадлежащих ему в гомеровской Греции. Он был доступен Поэту для украшения, но, вероятно, не стал для греческого народа постоянным объектом обожания.

Я думаю, мы можем проследить признаки его восточного происхождения в легенде о его младенчестве. Его бросили в море, но, как мы видели, пещера, в которой он вырос, была пещерой океана[495].

περὶ δὲ ῥόος Ὠκεανοῖο

ἁφρῶμορμύρων ῥέεν ἄσπετος·

Кроме того, по довольно странному стечению обстоятельств, есть два божества, а не только одно, которые воспитывают его и присматривают за его детством. Эти два явления также не связаны естественным образом друг с другом: Фетида - дочь Нерея и принадлежит к талассианской семье; Эвринома - дитя Океана. Связь с Фетидой и морем достаточно уместна в случае любого ребенка Юноны, поскольку жена Пелея в качестве его кормилицы, по-видимому, придает ему эллинский характер; но, по-видимому, трудно объяснить назначение коллеги, принадлежащего к расе Океана, и положение пещеры в ее ложе, кроме как восточным происхождением божества, отметина которого еще не была стерта.

Его брак с Венерой.

Брак Венеры и Вулкана, истолкованный метафизически, представляет собой союз силы и мастерства в создании произведений искусства: но хотя это, возможно, было изначально независимым греческим применением восточных традиций, у Гомера нет отчетливых следов этого; хотя может показаться странным, что, если бы Поэту пришла в голову такая идея, его единственной картиной их супружеских отношений должна была быть картина, данная в восьмой "Одиссее". И все же, возможно, у него была такая идея.

Другая жена Вулкана, Харис, представляет собой в точности подобную концепцию; и здесь есть более очевидная вероятность того, что комбинация была греческой и была задумана или даже изобретена Гомером.

Обычно трактуют трактовку этого предмета в "Илиаде" как противоречащую трактовке "Одиссеи"; и используют предположение о несоответствии либо в поддержку доктрины Хоризонтов, либо в доказательство того, что олимпийская песнь Демодока фальшива.

Не вдаваясь в это противоречие, я осмелюсь утверждать, что доказательств недостаточно. Почему Вулкан Гомера должен быть ограничен одной супругой? У Юпитера их три, возможно, четыре; а именно: Юнона, Латона, Диона и Церера. Ни у одного другого олимпийского божества, пока мы не доберемся до Вулкана, их нет. Тогда возникает вопрос, почему поэты или даже религия того времени должны ограничиваться в данном случае моногамией, которой нет места нигде в олимпийской семье? Почему причины, побудившие основателей религии вообще дать ему жену, должны категорически запрещать им давать ему больше одной? Более того, почему, если изначальной целью греческого разума в этом браке было символизировать союз ручного мастерства и красоты, и если материалы принятой мифологии находились в состоянии роста и совершенствования, не могло ли случиться так, что в юности Гомера Харис, учитывая все обстоятельства, подходила для предоставления наиболее подходящих средств представления идеи, и все же в более зрелом возрасте он мог бы изменить свой собственный план и сделать Венеру женой Вулкана, нисколько не утруждая себя размышлениями о том, что станет со слегка набросанным изображением, которое он ранее представил в книге? Илиада? Я говорю это, потому что предполагаемое противоречие этих легенд, как мне кажется, исходит из другого допущения ложного принципа, а именно, что, хотя мифология постоянно менялась по мере развития страны, все же каждый поэт был связан, даже во второстепенных и наиболее поэтических ее частях, строгим единообразием изложения. Я думаю, никто из тех, кто рассматривает, как поток действительно теистических и религиозных идей распространяется на очень немногих великих богов, не может не видеть, что у Гомера религиозное значение его

Вулкана и других богов второго порядка было очень незначительным. Достаточным доказательством этого может служить тот факт, что ни о ком из них, за исключением одного Меркурия, он не упоминает о действительном богослужении в своей собственной стране.

Более того, две вещи заслуживают внимания в связи с вариацией, которая превращает Хариду в жену Вулкана в "Илиаде" и Венеру в "Одиссее".

Во-первых, исходя из плана "Илиады", который противопоставлял Венеру и Вулкана самым резким образом, супружеские отношения между ними были бы для этой поэмы недопустимы. Поэт не мог бы представить Венеру там, где он представил Хариду: и он, должно быть, таким образом отказался от поразительно поэтической картины, наиболее точно описывающей произведения высокого искусства из металла.

Во-вторых, возможно, нет уверенности, но это ни в коем случае не невероятно, что поклонение Венере, возможно, приобрело гораздо более широкую популярность в Греции, когда Гомер сочинил "Одиссею", чем в период, когда он создал "Илиаду". Мы уже видели признаки того, что это было недавнее богослужение. Мы видели его на Кипре, а затем на более продвинутой стадии в Китере, но не в континентальной Греции. Так вот, в "Илиаде" Венера носила имя Киприда; в "Одиссее" это имя заменено на Киферею: то есть когда-то раньше она была известна как богиня, которой поклонялись на Кипре, а не как греческая по-настоящему; но теперь она была, такова вероятная конструкция, известна также как богиня, которой поклонялись на Кифере, и, следовательно, стала греческой. По этой причине, а также потому, что противостояние между ними исчезло, ее можно было бы с поэтической точки зрения сделать персонажем "Одиссеи", который не мог закрепиться за ней во время великой троянской распри.

Вулкан в своем искусстве и вне его.

Помимо своей собственной функции бога огня и связанного с ней металлического искусства, Вулкан - никто. Но в этом он высший, и ни одно божество не может соперничать с ним в его собственном роде. Его ожившие работы из металла относятся к числу самых смелых произведений поэзии. Даже его хромотуподдерживают бронзовые статуэтки его собственного изготовления. И замок, который он вешает для Юноны на дверь ее комнаты, такой, что даже никакое другое божество не может открыть [496]. Но это не столько пример могущества и возвышения мифологического божества, сколько мастерства и исключительных способностей профессионала в своем собственном искусстве.

Наконец, гомеровский Вулкан во всех отношениях соответствует изобретательному типу божества, в отличие от традиционного.

Ἥλιος, или Солнце.

Ἥλιος Гомера.

В случае с Ἥλιος, или Солнцем, как и во многих других, мы, по-видимому, видим любопытный процесс, посредством которого была сконструирована греческая мифология, не только в ее конечном результате, но даже на протяжении нескольких этапов ее развития. Она лежит перед нами, как соты в стеклянном улье; и это сильно подталкивает к выводу, что Поэт сам является пчелиной маткой. Философа тогда еще не существовало. Священник, как мы знаем, не был

религиозным учителем. Провидец или Пророк интерпретировал Божественную волю только для конкретного случая и не поднимался до обобщений. Кто же тогда собрал мысли и остановил чувства общего разума и, сведя грубый материал к форме и красоте, превратил его в мифологию? Ответом может быть только то, что для героической эпохи это был Бард.

В некоторых различных высказываниях стихотворений, где другие видели доказательство разного авторства, как для всего, так и для отдельных частей, я не могу не видеть формирующий ум, проявляющий свое усмотрение в отношении предмета, в котором он все еще был главным: а именно, в отношении того большого класса предметов, которые представляли собой подходящую глину для руки художника, но которые еще не стали штампованным и узнаваемым изображением для народного почитания. В Харисе, которая является женой эллинизирующегося Вулкана, пока Венера находится в состоянии войны с греками; в Ветрах, которые, согласно "Одиссее", обитают в сумке под опекой живого человека, возможно, смертного, но которые в "Илиаде" зачинают детей, наслаждаются пирами и получают *культ*; мы находим Гомера, насколько я понимаю, следующим за гениальным течением его мысли, в соответствии с тем, что подсказывал ему его предмет, и награждающим почестями и привилегиями или воздерживающимся от них, в зависимости от обстоятельств. Возможно, Меркурий или Вулкан, возможно, даже Юнона или Нептун, могут быть обязаны ему некоторым продвижением вперед: но, во всяком случае, он, кажется, почти так же отчетливо показывает нам *λλιος* на двух разных стадиях изготовления, как скульптор показывает бюст в своей мастерской в этом месяце в глине, а в следующем месяце в мраморе.

В "Илиаде" мы находим олицетворение Солнца, хотя и самым слабым образом и только умозаключением. Его способность видеть, которой он обычно пользуется в "Одиссее" и однажды в "Илиаде"[497], неразрывно связана с живым интеллектом благодаря его сочетанию с функцией слуха. К нему обращаются как к

Ἥλιός θ', ὃς πάντ' ἔφορξας καὶ πάντ' ἔπακούεις.

Теперь поэзия может, прикрываясь обычаем, заставить Солнце увидеть фигуру, которая не несет в себе всех последствий олицетворения; но представление, которое он также слышит, по-видимому, обязательно включает это.

И снова Юпитер постановил, что Гектор и троянцы будут властвовать до захода солнца. После этого для них не должно было больше быть ни света, ни надежды. Юнона желает по этой причине завершить день, и преждевременно отправляет Солнце на покой. Но это, как добавляет Поэт, было сделано против его собственной воли[498]:

Ἥλιον δ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρῃ
πέμψεν ἐπ' Ὀκεανοῖο ῥοὰς ἄεκοντα νέεσθαι.

На двух словах *ἄεκοντα* и *ἔπακούεις*, я думаю, зиждется все объяснение личности Солнца в "Илиаде".

Но в "Одиссее" она более развита. В вопросе интриги Марса с Венерой он действует как информатор мужа, а впоследствии берет на себя роль шпиона[499]. Однако, хотя таким образом он способен различать происходящее даже в тайных покоях Олимпа, будучи поставлен на

страже этой цели, он не может видеть так далеко, как до Тринакии, так же как не может проникнуть сквозь облако, окутывающее Юпитер и Юнону[500].

Именно от Нимф Фаэтуз и Лампетии, которых он приставил следить, он получает известие о том, что товарищи Улисса в голоде зарезали его быков. Он немедленно обращается к Юпитеру и собравшимся богам в отрывке, который доказывает, что Гомер имел в виду представить его как имеющего место на Олимпе, ибо только там он мог говорить с ними, не предпринимая путешествия с этой целью[501]. Он обращается к ним с просьбой о возмездии; и он подкрепляет свое прошение угрозой, что, если оно не будет удовлетворено, он спустится в Тень и будет сиять там. Угроза, которая для наших ушей может показаться достаточно нелепой; но, возможно, она хорошо продумана в случае с божеством-куколкой, которому греки еще по-настоящему не поклонялись; и в этом есть определенный смысл, если вспомнить, что на пути к спуску в Тени находилось место его упокоения. Он отец нимф, которые наблюдают за ним от его имени в Тринакии; он также отец Цирцеи и Эета, и его ложе находится по адресу[502].

В то время, когда совершается забой волов, Улисс спит; и вполне возможно, что Гомер этим обстоятельством хотел показать, что катастрофа произошла ночью, что спасло бы достоинство этого божества в отношении зрения.

Принадлежит к Олимпийскому Двору.

Олимпийский ранг Солнца ясен; но, по-видимому, ему приписываются представления, которые могут быть согласованы только с предположением, само по себе далеко не невероятным, что о нем знали отдельно как об объекте поклонения в двух различных сводах традиций; одна из них относится к пеласгийским источникам и предполагает симпатии к троянцам, другая - эллинского или, весьма вероятно, финикийского происхождения, и склонна причислять его к эллинам. Ибо в "Илиаде" его нежелание действовать, когда его действие должно было положить конец славе троянцев, по-видимому, очень убедительно указывает на то, что он имел пеласгийское происхождение. В "Одиссее", его сайдингом с Vulcan против Марса и Венеры показали бы, так далеко, как она идет, а Hellenizing свою очередь; но, что более важно, так это то, что, как отец Цирцеи и Aetes, из которых последний несет исключительно Phœnician эпитет Ὀλοόφρων, и бывший у нее обитель, очень близко к нему ἄντολαί, или точки роста, он сразу бросается в Phœnician или Персидского связи. Поскольку поклонение Солнцу было настолько распространено на Востоке, представляется вполне возможным, что оно могло проникнуть в Грецию не по одному каналу: и поскольку процесс персонификации мог быть в одном наборе традиций более, а в другом менее полным, мы можем здесь найти возможный ключ к причине, по которой Гомер по-разному трактовал его в двух поэмах. Особенно потому, что поэма, в которой он наименее личностен, "Илиада", также является поэмой, в которой он наиболее пеласгийский: ибо мы нашли основание приписывать пеласгам меньшую живую и творческую силу в сферах воображения, чем эллинам и тем расам, которые имели с ними более сильное родство.

Солнце и Аполлон в "Одиссее" настолько отличаются друг от друга, что в "Слове Демодока" они предстают как отдельные *действующие лица*. И все же между ними есть некоторые скрытые признаки симпатии. Аполлон ухаживает за быками Лаомедонта: Солнце утром и вечером наслаждается его собственными быками в Тринакии. Трудно не предположить, что Гомер

передает какую-то связь между лучами солнца и стрелами Аполлона во время Чумы. Распространение его симпатий на обе расы - еще один признак сродства. И снова у нас есть обещание Еврилоха, одного из членов экипажа "Улисса", построить храм Солнцу по его благополучному возвращению на Итаку[503]. Теперь мы увидели, что единственные храмы, названия которых мы можем с уверенностью утверждать в поэмах, - это храмы либо Минервы, либо Аполлона. Таким образом, этот обет Еврилоха выглядит как еще одно предвосхищение последующего поглощения Солнца личностью и божеством Аполлона: и в целом нам остается сделать вывод, что начало этого процесса, возможно, уже было видно. Гомер, возможно, не стремился продвигать это. По крайней мере, мне не кажется, что он или его народ были дружелюбны к концепции простых богов стихий. Богов, властвующих над внешней природой, он представляет нам в изобилии; но боги, являющиеся простыми органами внешней природы, чужды греческому гению как кандидаты на высшие посты и отнесены к подчиненным местам в системе. Только Вулкан и Церера действительно появляются рядом с ним, чтобы решительно нести на себе печать этого характера: и кажется, что они оба уже частично отделились от него и развиваются в другом направлении. Ибо на Вулкане человеческое мастерство уже преобладает над огнем, и Церера олицетворяет растительный продукт Земли, а не просто мертвую массу.

Связь Солнца с пеласгийскими традициями в соответствии с египетским типом, я думаю, ярко выражена в легенде о быках и овцах, которой он так восхищается.

Во времена Гомера он был, так сказать, испытателем в ἄλυσι греческих богов. Основные факты, находящиеся перед нами, просто таковы: во-первых, его неоформленное отдельное состояние в ту эпоху; во-вторых, его поглощенность Аполлоном. Урок, преподанный обоими, заключается в отвращении греков к простому поклонению Природе. Значение второго, в частности, по-видимому, заключается в том, что поскольку ἄλυσι не мог стоять в одиночестве и нуждался в поглощении, поэтому он не мог найти для своего поглощения места, столь подходящего, как в этом божестве, для которого, а также для более почтенных традиций, которые он представлял, яркость была неотъемлемой и оригинальной характеристикой.

Его объединение с Аполлоном.

С этой точки зрения мифологическое поглощение Солнца Аполлоном является наиболее поразительной чертой древней мифологии: и это даже напоминает о возвышенном представлении Пророка: "Солнце больше не будет твоим светом днем, и луна по яркости не будет освещать тебя; но Господь будет для тебя вечным светом, и Бог твой - твоей славой"[504].

Дионис или Вакх.

Дионис Гомера.

Дионис Гомера, или Вакх, обладает всеми признаками божества, чье имя и культ были недавно введены в Грецию и еще не были там полностью установлены; в то время как в связи с троянцами мы о нем вообще ничего не знаем.

Восточное происхождение этого бога, по-видимому, в необычной степени помнилось в более поздней популярной традиции; и из незначительных упоминаний Гомера мы можем найти подтверждение общей идеи; поскольку стихи, по-видимому, указывают на то, что он изначально не был ни греком, ни пеласгом, а также довольно слабо связывают его с финикийцами.

Его отцом был Юпитер, а матерью Семела. Ее имя встречается в Каталоге, первая часть которого состоит из женщин, вторая - из богинь; она появляется среди женщин. Строки, в которых она упоминается, можно перевести так: 'ни когда (я был влюблен) в Семелу, ни (когда) в Алкмену в Фивах; и у Алкмены был мужественный Геракл вместо сына, но Семела родила Диониса, радость людей'. Эти слова, вероятно, означают, что Семела, как и Алкмена, была в Фивах: и это подтверждает постгомеровскую, но древнюю традицию гимна Вакху[505], которая делает Семелу дочерью Кадма. Итак, Кадм, согласно всем разумным предположениям, был финикийцем. Таким образом, мы имеем фиксированную хронологическую эпоху, к которой бог был младше. То есть мы имеем фиксированный период, который можно назвать историческим, когда его имя и поклонение еще не были принесены в Грецию.

Единственное упоминание, которым мы располагаем о поклонении Дионису, как оно было установлено во времена Гомера среди греков, содержится в неясном упоминании Одиннадцатой "Одиссеи" об Ариадне[506], которая была казнена Дианой на острове Диа, по пути с Крита в Афины, по просьбе Диониса, Διονύσου μάρτυρίῃσιν. Наиболее вероятной интерпретацией этого отрывка представляется то, что Тесей во время своего путешествия высадился с Ариадной в Диа, чтобы заключить брак, точно так же, как Парис[507], по пути из Спарты, высадился в Кранах с Еленой: но, поскольку остров был посвящен Дионису, это было наказано как осквернение.

Таким образом, мы видим, как Дионис впервые пускает корни на естественном пути сообщения, а именно на островах, между Финикией и Грецией: и его владение этим островом согласуется с традицией Гимна, который представляет его впервые увиденным на морском берегу[508].

В двадцать четвертой "Одиссее" нам рассказывается, что Фетида снабдила греков позолоченной вазой, в которой хранился прах Ахилла, вместе с вином и какой-то мазью, вероятно, жиром. Отрывок, к которому относятся эти стихи, пожалуй, наименее достоверен во всех поэмах: он также не полностью согласуется с "Илиадой", в которой жир упоминается только в том случае, если он используется по данному случаю. Но я ссылаюсь на это, потому что там указано, что Фетида сообщила, что эта урна является работой Вулкана, а также даром Диониса[509]. Ее обладание подарком от него согласуется с Ил. ст. 136, в которой она представляет его как защитницу, когда из-за страха он бросился в море: в то время как его обладание произведением искусства из металла лучше всего объясняется предположением, что Гомер считал его финикийским божеством, поскольку именно от этой расы обычно, хотя мы не можем сказать, исключительно, происходили подобные изделия.

Нетрудно понять, почему Дионис, как бог вина и пьянства, не фигурирует в теотехнике "Илиады"; но, по-видимому, пиры распутных Женихов в "Одиссее" представляли собой ряд поводов, при любом из которых упоминание его имени было бы в высшей степени уместным. Возможно, мы даже можем сказать, что это вряд ли можно было бы опустить, если бы его поклонение было повсеместным и привычным в стране. Опять же, Дионис нигде не упоминается в связи с Олимпом.

Оставшееся гомеровское упоминание об этом божестве, которое также является наиболее любопытным, подтверждает то, что уже было выдвинуто. С Аркадским царем, Lycoorgus, били, и гнали за бугор Nyseion, в μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας, медсестры той неистовой Вакха; они в смятении опустила их ветвями (θυσθλᾶ), в то время как он погрузился в море, и Фетида дал ему убежище[510]. Юпитер в отместку ослепил Ликурга и оборвал его дни. Какое бы объяснение ни

было принято ее деталям, эта легенда, по-видимому, вне всякого сомнения, указывает на то, что примерно за сорок или пятьдесят лет до *Троики* (поскольку Ликург был современником юности Нестора[511]), введению пьяного поклонения Бахусу воспротивились пеласги Аркадии, и какое-то время, по крайней мере, в по крайней мере, изгнанный ими. Упоминание о Дионисе в детстве, вероятно, является дополнительной ссылкой на недавность его поклонения: и есть что-то замечательное и многозначительное в этом очевидном начале яростного противодействия ему в тот момент, когда женщины начали развращаться из-за избытка спиртного.

Даже более поздняя традиция Гесиода, которая делает Диониса мужем Ариадны, тем самым придавая ему финикийскую связь, до сих пор поддерживает его финикийское происхождение[512].

Дионис принадлежит к низшему изобретательному типу.

Поскольку Дионис является одним из самых поздних гомеровских божеств, точно так же он является одним из самых чисто языческих[513]. Даже у Гомера ему не приписано божественное материнство, и он единственный из гомеровских божеств, кто находится в этом затруднительном положении[514]. Аномалия ощущалась и обеспечивалась, по крайней мере в более поздних традициях, обожествлением Семелы после смерти. Но, возможно, можно использовать другой способ изложения. Поскольку очевидно, что первоначальная традиция сделала его сыном женщины, и поскольку все те, с кем Гомер его причисляет, вероятно, являются историческими персонажами, представляется возможным, что он мог быть одним из представителей нашей расы, чье открытие или распространение употребления вина могло, благодаря его быстрому и мощному воздействию на страны, которых оно достигло, привести к его принятию в орден Бессмертных, процессом более быстрым, чем это имело место в случае с Геркулесом или любым другим человеком. Исходя из этого предположения, он стоит совершенно особняком среди гомеровских богов. Но, как бы то ни было, он, если рассматривать его в качестве божества, является олицетворением животного инстинкта в состоянии его крайнего избытка, и не более того. Он - бог пьянства, как Марс - бог насилия, а Венера - богиня похоти; и нет трех других божеств, от которых Гомер столь поразительно скрывал бы все признаки своего почитания.

Хотя я утверждаю это как историческую возможность, я думаю, несомненно, что, согласно Поэту, Дионис с самого рождения был одним из Бессмертных; но также очень сомнительно, был ли он тем, кому принадлежало место в малом Олимпийском Собрании. Даже в более поздние времена он не был одним из *Dii Majores*: и то, что у Гомера он был сыном смертного, делает вероятным, что Поэт не наделил его олимпийским достоинством. Опять же, во всех стихотворениях он упоминается всего четыре раза; и не зафиксировано ни единого акта его мужественности, за исключением его информации против Ариадны. Эта информация, по-видимому, подразумевает, что известный греческий остров был для него священным; и за этим последовала смерть Ариадны от стрел Дианы. Эти обстоятельства, возможно, могут вызвать предположение о его олимпийском ранге, равное неблагоприятному, о котором говорилось выше. Что касается данного расследования, то вопрос должен оставаться нерешенным. Но мало что может представлять интерес к этим постыдным частям греческой мифологии, которые хвастаются, как будто это наша сила, тем, что едва ли можно простить как нашу слабость, и которые рассматривают наш стыд как нашу радость. По-настоящему интересно узнать, было ли

время, когда человек, даже если он потерял ясное представление о направляющей руке свыше, все же восставал против обожествления порочной страсти или не был знаком с ней. И мы, кажется, находим упоминание о таком времени у Гомера. Во всех стихотворениях Дионису применяется только одна хвалебная фраза; это $\alpha\acute{\rho}\rho\alpha \beta\rho\omicron\tau\omicron\iota \sigma\iota\nu$, и эти слова не являются чувством Поэта или какого-либо персонажа, представляющего его разум; они вкладываются в уста Юпитера, когда он говорит в пароксизме чувственной страсти.

Я не ссыался на традицию, которая помещает Ликурга из Il. vi. во Фракии, а просто следовал тому, что, по-видимому, вытекает из гомеровского текста.

РАЗДЕЛ IV.

Состав Олимпийского суда: и классификация всего Сверхъестественного у Гомера.

В полном Олимпийском Собрании, или Великом Ордене Бессмертных, мы находим собрание божеств, которые соответственно являются представителями, в основном, Стихийных Сил, Человеческих Страстей или Идей, а также Исторических традиций, как отдельных, так и смешанных. Среди простых примеров мы можем привести Реки и Нимф для первого, Марс и Венеру для второго, богиню Фемиду для третьего, Латону и Ирис для последнего. В Юпитере, главном из всех, эти элементы смешаны воедино.

Основные случаи исключения с Олимпа.

Но мы также должны учитывать тех, кто не появляется на Олимпе, и почему они исключены. Если, как это, возможно, и имеет место, Аидонея и Персефоны там нет, то это из-за раздельности их работы и удаленности их царства. У них были слуги, охрана и судья, короче говоря, своего рода собственное государственное устройство. Атласа, Протея, Калипсо, Цирцеи и других чисто местных божеств, насколько нам известно, там нет; вероятно, потому, что они не входят в национальную религию, а являются немногим более чем удобными символами. [515] из географических точек, известных или задуманных через maritime, то есть, без сомнения, через Phœlcian report. Опять же, мы не слышим в Olympus of Destiny слов "Сон", "Ночь", "Сновидение", "Ужас", "Паника", "Шум" и остальных; вероятно, потому, что они не достигли практического воплощения в религии народа, а были просто объектами поэтического творчества. То же самое и в отношении Ветров, которые выступают в качестве получателей поклонения и жертвоприношений в Ил. xxiii. 195. Различное обращение, которому они подвергаются в "Илиаде" и "Одиссее", как и их отсутствие в Великой главе [516] Олимпа, если это не связано с особенностями Внешней географии, показывает, что у них не было развитого и устоявшегося божества, но с ними мог иметь дело Поэт по своему желанию. В этих несовершенных олицетворениях, как хорошо было замечено, иногда преобладает простая стихийная сила, иногда сверхиндуцированная личность. Опять же, Ἄη "Искусительница" и Ἐρινύες "Мстители" могут быть исключены как на том же основании неадекватного олицетворения, так и по другим причинам. Нереус и божества чисто морской стихии не приглашены на Собрание, очевидно, потому, что у него тоже был свой подводный дворец. Это соответствовало Олимпу; и здесь он восседал в торжественной обстановке среди своего многочисленного Двора Нимф. Даже

Фетида была вызвана оттуда, чтобы присутствовать на последнем Собрании богов в двадцать четвертой "Илиаде". κρόνος и 'Ρῥᾶ не присутствуют на божественных собраниях, во-первых, потому, что он, вероятно, с ней в качестве своего отраженного образа, наказанно заключен в Тартар; но, во-вторых, потому, что первое представляет Время, а второе Материю, они являются первичными идеями в метафизическом порядке, которые охватывали все остальные и от которых все другие были производными. И как они стояли в метафизической связи идей, так и Океан и его женское начало, Тетис, стояли в земном порядке; где Океан был всеохватывающим, вмещающим в себя; Формой, в которую было заключено каждое земное существование и за пределы которой не могла выйти даже Мысль. Отсюда любопытное и заметное исключение его из "Призыва Фемиды на Великое собрание Двадцатой книги"[517].

οὐτ' εἰς οὐρανὸν ἀπέην, νόσφ' Ὀκεανοῖο,

οὐτ' ἄρα Νυμφάων.

Он - отец рек и питатель Моря. Даже для богов он является "Генезисом", возможно, как их физический источник или как материал для их формирования; возможно, как внешняя граница того мира, к которому они принадлежат в той же степени, что и мы, и за пределами которого не было попыток представить их существующими. Наконец, возможно, это связано с тем, что Гомер намеревался приписать Океану и Тефии фактическое первородство богов. В пользу этого предположения говорит тот факт, что Юнона применяет имя μήτηρ[518] к Тетис в связи, которая может сделать его эквивалентным "нашей Матери Тетис".

Очевидно, что Океан не призван на Олимп из принципа, и не просто из-за дефекта или незрелости личности. Ибо в союзе со своей женой Тефией он принял от Реи новорожденную Юнону в то время, когда между Юпитером и его отцом возникли разногласия; и впоследствии он воспитал ребенка в своих собственных владениях. Он может быть убаюкантπνος, как и любое другое божество: у него есть дочь Эвринома[519]; и он способен на супружеские ссоры[520].

Опять же, Океан - это вода, а Океан - отец всех Рек; но все же он не был включен в великую лотерею, которая разделила мир между братьями Кронидами. Это еще раз показывает нам, что он находится вне и независим от их правления: он формирует структуру видимого творения, в то время как они являются частями картины, которая находится внутри этой структуры.

То же самое верно для κρόνος и 'Ρῥᾶ в метафизическом порядке. Они представляют собой предшествующие условия мышления и существования для всех других Существ, человеческих и божественных. Их личность установлена; но она в еще большей степени, чем личность Океана, находится в состоянии покоя: ибо Океан, по крайней мере, вечно течет, в то время как Время и Пространство, или Материя, у Гомера совершенно бесстрастны, немые и неподвижны. Когда однажды семья Кронидов была создана, и попытка Времени навязать Божеству закон смерти была пресечена Юпитером, тогда олицетворения фактически прекращаются у него и его партнера, и они возвращаются в оцепенелое состояние чисто абстрактных идей.

У Гомера Стихийные Силы нигде не занимают того, что можно было бы назвать сильным положением, кроме как в призывах к торжественным клятвам; там они придают силу Клятве, потому что они - мстители за лжесвидетельство. Таким образом, их связь не с божеством в

целом, а с тем нижним миром, который в представлениях человечества всегда ассоциировался с нижними частями Земли[521].

Даже по более веским основаниям, чем те, которые вытекают из конкретной фразы, вполне вероятно, что нам следует рассматривать Океана как гомеровского родителя всех божеств, включая *κρόνος* и *Ῥέα*. Для состояния человеческого разума, еще не знакомого с абстракциями, Время и Место, понимаемые несовершенно, могли бы быть более ограниченными, менее всеобъемлющими, чем великий всеохватывающий Океан, который окружает мир. И в этой концепции, возможно, скрыт зародыш того, что впоследствии выросло в космогонию водолея, систему, которая, по-видимому, не лишена поддержки из других отрывков поэмы, особенно из очень любопытного стиха (Ил. vii. 99),

ἄλλ' ὅμει' εἰ μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοιτο.

Если, однако, эта идея действительно была в голове Поэта, мы все же должны рассматривать ее как проявление инстинкта, а не теории.

Основные из более поздней традиции.

Олимпийские божества языческой древности обычно представлены числом двенадцать; и имена их таковы

- 1. Юпитер.
- 2. Юнона.
- 3. Нептун.
- 4. Минерва, или Афина Паллада.
- 5. Фебус Аполлон.
- 6. Диана.
- 7. Меркурий.
- 8. Гистия, или Веста.
- 9. Марс.
- 10. Венера.
- 11. Вулкан.
- 12. Церера.

Но Гомер ничего не знает ни об этом количестве, ни о расположении богов, ни о различии между *главными* и *второстепенными*. Он также не позволяет нам с точностью заменить его каким-либо другим числом. Однако он дает нам свое представление, по крайней мере приблизительное, о количестве олимпийских богов. Ибо, когда Фетида посещает Вулкан, чтобы раздобыть новые доспехи для Ахиллеса, она застаёт божество за работой над двадцатью *τρίποδες*[522], которые стоят вокруг стены хорошо построенного зала, который он тщательно оснащает колесами, чтобы они могли автоматически занять свои места в собрании богов. Какими бы ни были эти *τρίποδες*, число, вероятно, должно соответствовать числу обычных олимпийских собраний для празднования или обсуждения. Обычно предполагается, что это чаши или сосуды для вина, установленные на трехногих подставках; но есть две причины, подсказанные языком отрывка, которые, по-видимому, рекомендуют нам понимать это слово как означающее сиденья, такие как у жрицы Аполлона в Дельфах: первая заключается в том, что

они предназначались для установки по всему помещению, вдоль стены: и другая заключается в том, что они должны были располагаться для божественного собрания[523];

ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖ ὄν δισαΐατ' ἄγῳα,

ἦδ' αὖτις πρὸς δῶμα νεοΐατο.

Эта идея о том, что большие чаши расставляются сами по себе, по одной, очевидно, для того, чтобы каждое божество могло черпать из них, не соответствует классическому представлению о виночерпии, наполняющем чашу каждого, когда он движется слева направо. Слово ἄγῳα также не кажется подходящим для обозначения просто дружеского собрания: и мы должны, я полагаю, рассматривать собрания на Олимпе как теоретические политические советы для правительства мира, которые могут быть подкреплены только едой и выпивкой. Если мы возьмем τρίποδες как обозначающее места, оно, конечно, имеет отношение к числу богов, составлявших обычную олимпийскую семью; ссылка, которая, вероятно, действительно может быть, даже если предпочесть другое значение.

И текст стихотворений дает достаточное доказательство того, что двадцать - это примерно число олимпийских богов Юпитера.

Божества олимпийского ранга у Гомера.

Из двенадцати олимпийских богинь, признанных в более поздние времена, все, за исключением Весты и Цереры, должны быть сразу и несомненно объявлены олимпийцами у Гомера. Ибо все они принимали участие в троянской войне и точно так же появлялись на Олимпе. Таким образом, мы уже установили десять олимпийских божеств Гомера. И есть еще несколько человек, которых мы, без сомнения, можем добавить к этому списку. К их рассмотрению мы перейдем:

1. Латона явно олимпийка; из-за ее большого достоинства как бесспорной жены Юпитера (ἄλοχος διὸς, II. xxi. 499); и из-за того факта, что ее положение давало ей право принять сторону в Троянской войне, где не участвовали никто, кроме олимпийских божеств, за единственным исключением грозной местной власти, Ксанфа или Скамандра. Другая причина в том, что титул Дионы, как мы увидим, ясен; божество, в некоторых отношениях сходное с Латоной, но явно уступающее ей.

2. Диона, мать Венеры, находится в том же порядке. Ибо она принимает своего ребенка, когда излечивает раненых на Олимпе, и в своей утешительной речи отчетливо описывает себя как одну из λλὺμπια δῶματ' ἔχοντες, Ил., ст. 383. В этом отрывке она названа δι' α θεάων: титул, дважды присваиваемый Минерве, но также, иногда, очень второстепенным божествам, таким как Калипсо и Цирцея. Либо как незначительная, либо, возможно, как иностранка и недостаточно натурализованная, она не находит места в Списке Матерей в Четырнадцатой "Илиаде".

3. Ирис, богиня-посланница. Основания для ее титула можно найти среди замечаний об этом божестве[524].

4. Фемида, хотя и не участвует в войне, имеет должность Преследователя или Призывателя в Олимпийском Собрании: и ее обычное присутствие там отчетливо подтверждается Пятнадцатой Илиадой, где она первой приветствует Юнону при ее входе в круг.

5. Из краткого заявления в другом месте, касающегося Айдонея или Помощников, будет видно, что он явно олимпийского ранга и характера.

6. После Айдонея мы можем принять заявление Гебе. На самом деле она не является ни важной, ни очень заметной фигурой в стихотворениях, но нет места для сомнений относительно ее олимпийского достоинства. Мы находим ее исполняющей обязанности виночерпия при Олимпийском дворе Четвертой "Илиады". Ее связь с Олимпом дополнительно устанавливается тем, что она помогает Юноне готовить ее колесницу и помогает Марсу в купании, когда это божество предстает перед Юпитером, чтобы пожаловаться на свою рану. Опять же, ее личность совершенно ясна. Ее божественность также не подлежит сомнению. В Одиннадцатой "Одиссее" она объявлена дочерью Юпитера и Здес. Этот стих вызывает подозрение; но и само подозрение, в свою очередь, может быть заподозрено. Далее, дело основывается не на конкретном сообщении о ее происхождении, а, в связи с контекстом, на том, что она вообще фигурирует как жена Геракла. Она также нигде не связана с идеей смертного происхождения[525].

7. Второе божество несколько схожего ранга - Пайеон. В двух случаях он исцеляет на Олимпе раны божеств: сначала Айдонея, затем Марса. Он вызван для выполнения своей функции человека, находящегося в пределах зова, и обычно присутствует там. После упрека Юпитера Марсу следует строка[526],

ὦ φάτο, καὶ Παῖον' ἀνῶγει ἰήσασθαι.

Следовательно, нет сомнений ни в его личном, ни в олимпийском характере; и никто, кроме божественных личностей, не способен выполнять олимпийские обязанности. Ганимед, например, хотя и вознесен наверх, чтобы поселиться среди Бессмертных, чтобы разливать вино, в стихотворениях ему не приписывается никакой функции. Действительно, утверждается, что египтяне принадлежат к расе Пайеона[527]; но мы, вероятно, должны понимать это в отношении их царской семьи, точно так же, как то же самое говорится о феаках в отношении Нептуна, потому что их царственный дом произошел от него[528]. В более поздней мифологии он, по-видимому, поглощен, подобно Солнцу, Аполлоном; но в гомеровских поэмах нет путаницы или приближения к путанице личностей. Пайеон имеет такое же отношение к Аполлону в области хирургии или медицины, какое Вулкан имеет к Минерве в области ручного труда: и, по-видимому, благодаря смешению различных традиций, он также связан с Аполлоном, являясь синонимом гимна победы, который, несомненно, своеобразным образом исполняет Аполлон.

Всем этим божествам стихи, по-видимому, дают право занимать места на Олимпе, как неоспоримые, так и прямые. Я думаю, что с помощью несколько менее ясного и простого процесса мы можем прийти к аналогичному выводу относительно взглядов Гомера на два других божества.

8. Первая из них - Деметра, или Церера, чей олимпийский ранг рассматривается и, я думаю, установлен, в других замечаниях о ее индивидуальной божественности[529].

9. Второе - Ἥλιος, Солнце. Его участие в эпизоде "Марс и Венера"[530] на самом деле не совсем подразумевает его пребывание на Олимпе. Но это явно связано с рассказом о том, как он получил известие о том, что его волосы были съедены спутниками Улисса. Ибо, услышав это, он

немедленно обращается к собравшейся там компании Бессмертных[531], и ему отвечает Юпитер. Следовательно, он, несомненно, должен быть одним из олимпийских богов Гомера.

У Гомера названы всего три других персонажа, в отношении которых есть место для предположения, что он, возможно, намеревался причислить их к олимпийским божествам. Это Дионис, Персефона и Эрида. Ибо Гистия, или Веста, настолько лишена индивидуальности, что она никак не может принадлежать к этому ордену. Ее действительно призывают в компании с Юпитером; но с этими двумя также сочетается $\xi\epsilon\nu\acute{\iota}\eta\ \tau\rho\acute{\alpha}\pi\epsilon\zeta\alpha$, стол гостеприимства. В гимне Венере[532] она стала полностью персонифицированной и прославляется как старшая из дочерей $\kappa\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$. Но этот образ, вероятно, принадлежит к другой стадии греческого общества и греческой поэзии.

1. 2. Случаи Диониса и Персефоны, очень разные, но оба по этому пункту сомнительные, были изложены в другом месте[533].

Эрида Гомера.

3. Случай с Эридой иной. Она сестра, а также хозяйка Марса[534]. И в жестокой битве, описанной в Одиннадцатой книге, присутствует только Эрида, чтобы насладиться ею, в то время как все остальные божества, сдерживаемые Юпитером, удалились в свои многочисленные обители на Олимпе.

Снова Юпитер посылает ее в лагерь в начале Одиннадцатой "Илиады", где она стоит на корабле Улисса и поднимает могучий крик, чтобы поднять греков на состязание[535]. Это слово действительно является распространенным и устоявшимся словом для обозначения раздора у Гомера, и оно применяется даже к конфликту богов[536], $\theta\epsilon\omega\acute{\nu}\ \xi\rho\acute{\iota}\delta\iota\ \xi\upsilon\nu\acute{\iota}\omicron\nu\tau\omega\nu$. Но это его использование, вероятно, следует сравнить с использованием $\mu\epsilon\rho\eta\varsigma$ для обозначения копья и $\phi\rho\omicron\delta\acute{\iota}\tau\eta$ (в более позднем греческом) для обозначения чувственной функции этого божества. В целом, она не столько фигура, сколько личность, хотя и стоит на границе между ними соответственно; и хотя, поскольку она никогда на самом деле не совершает того, что можно назвать личным действием, она лишь на несколько градусов отделена от семейства Ужаса, Шума, Паники и всего остального. Первый из них, $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$, поскольку он сын Марса[537], и сопровождает его в битве с эфирами, так же отчетливо персонифицирован, как и Эрида в одном отрывке; но эффект этого нейтрализуется другими, где он переходит в чистую фигуру. Она радуется, видя бойню[538], учиненную в битве: и ей приписывается сильное рвение[539], конечно, означающее жажду крови.

Но другая форма этого божества, вероятно, представлена нам под другим именем - $\pi\tau\omicron\lambda\acute{\iota}\pi\omicron\rho\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\acute{\omega}$. Энуо упоминается вместе с Палладой как воинственное божество, в отличие от женоподобной Венеры[540]: и она ведет троянцев в бой совместно с Марсом: но хотя у него в руках огромное копье, вместо этого она держит или ведет за собой другую форму, более темную, чем ее собственная, форму $\kappa\acute{\upsilon}\delta\omicron\iota\omicron\varsigma$ или Смятения. Однако способ, которым она соединяется с Палладой, доказывает ее подражательность. Фундаментальная идентичность ее имени $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\varsigma$, вторым именем Марса, и то, что она присоединилась к нему в походе на троянцев, ставят ее в какое-то очень близкое отношение к нему: и это близкое отношение не может быть иным, кроме двойного отношения сестры и госпожи, которое было присвоено $\rho\rho\acute{\iota}\varsigma$.

Когда говорится, что "она единственная из богов присутствовала при этом, в то время как остальные удалились в свои особняки на Олимпе", самым естественным выводом, безусловно, является то, что она тоже должна быть описана как принадлежащая к Олимпийскому двору.

В целом, кажется довольно ясным, что если Поэт намеревался абсолютно ограничить численность Олимпийского Двора или Малого Собрания точной цифрой двадцать, то выбор двадцатого места более справедливо падет на его Эриду, чем на его Диониса или даже Персефону. Однако мне кажется, что столь строгая точность чисел не в манере Гомера; что он намеревался использовать двадцать треножников как общее указание на численность Придворных, и что с этим указанием факты поэм в значительной степени, хотя и неопределенно, согласуются.

Таков состав Олимпийского двора, или малого Собрания.

Классификация Сверхъестественного Порядка.

Божества, которые в силу принадлежности к этому Двору могут быть наиболее правильно названы Олимпийскими, могут быть разделены на следующие классы:

I. Божества, имеющие свою основу, и общие очертания их атрибутов и характера, взятые из традиции.

- 1. Афина Паллада, или Минерва.
- 2. Фебус Аполлон.
- 3. Латона.
- 4. Радужная оболочка.

II. Божества традиционной основы, но с развитием преимущественно мифологического или изобретательского характера.

- 1. Юпитер.
- 2. Нептун.
- 3. Айдоней, или Плутон.
- 4. Диана.
- 5. Персефона.*

III. Божества изобретения, или собственно мифология.

- 1. Юнона.
- 2. Марс.
- 3. Меркурий.
- 4. Вулкан.
- 5. Венера.
- 6. Деметра.
- 7. Фемида.
- 8. ~~Н~~Эlios.
- 9. Пейон.

- 10. Диона.
- 11. Небе.
- 12. Эрис, или Энуо.*
- 13. Дионис.*

Эти три имени, отмеченные звездочкой, по-видимому, имеют лишь более или менее спорное право на место на Олимпе.

За пределами, так сказать, Олимпа и его Двора, мы можем классифицировать сверхчеловеческий разум Гомера следующим образом: отмечая, однако, что второстепенные божества, представляющие силы природы, если они полностью персонифицированы, присутствуют на Олимпе в торжественных случаях и помогают формировать его великий Капитул, или Парламент.

Их можно разделить на шесть следующих классов:

1. Более значительные олицетворения природных сил и идей; с их отражениями, если таковые были сформированы, в женском. Это

Океан и Тефия.

Κρόνος and Γῆα.

Уран и Гея (не Земля, а скорее Суша).

Нерей и Амфитрита.

Гомер не уполномочил нас называть ни одну из этих последних пар мужем и женой. Мы должны добавить:

Судьба (которая также относится к пятому классу) - Сон, Усыпление, Смерть, Ужас, Паника, Слухи, Гам, Суматоха.

Процесс олицетворения у некоторых из них полностью развит, у других едва начат и полностью поэтичен; следовательно, пока еще ни в какой степени не мифологичен. В одном месте, Ил. XIII. 299, Φόβος-сын Марса, в другом Φόβος и Δεῖμος его кони (XIII. 119.); и в третьих они появляются вместе с Ἄρης, в форме парящей между личностью и аллегория. самаррис, временами полностью персонифицированная, в одном отрывке является просто фигурой на Эгиде Минервы, возможно, однако, как ожившее произведение искусства, Ил., ст. 740. Во всех этих случаях мы видим, что работа по поэтическому измышлению действительно продолжается.

Возможно, лучший пример чисто поэтического, в отличие от религиозного или практического воплощения, можно найти у Эсхила, который делает Прах братом Грязи[541].

Этот класс был значительно расширен в более поздних Теогониях, начиная с Гесиода.

2. Незначительные олицетворения природных сил, такие как

- (1) Ветры.
- (2) Реки.
- (3) Нимфы лугов.

- (4) Нимфы фонтанов.
- (5) Нимфы рощ.
- (6) Нимфы холмов.
- (7) Морские нимфы.

3. Я отношу к другому классу всех тех божеств, которые фигурируют у Гомера как сюжеты зарубежных басен, не полностью натурализованные. Это те, кто обитает во Внешней сфере чудесной географии "Одиссеи" и с кем соприкасаются Менелай и Улисс. Они полностью находятся вне системы Гомера, и мы не можем с уверенностью указать им место, подразумевающее какое-либо определенное отношение к ней. Но есть определенные ссылки, приведенные самим Поэтом, например, когда он делает Цирцею дочерью Солнца, а Меркурия предположительно племянником Калипсо: этим он показывает нам связь греческой мифологии с восточными источниками и частичное усвоение материалов, которые они предоставили.

Этими божествами являются:

- 1. Протей.
- 2. Левкотия.
- 3. Эол (возможно).
- 4. Вой сирен.
- 5. Калипсо.
- 6. Атлас.
- 7. Цирцея.
- 8. Ἠέτης.
- 9. Майас.
- 10. Perse.
- 11. Эйдотей.
- И несколько Нимф[542].

4. Те олицетворения, которые представляют, каждое в своей отдельной части или своем особом аспекте, традицию Лукавого, рассматривались наряду с божествами традиции.

5. О служителях судьбы или правосудия, реальных или предполагаемых, и менее божественных, но принадлежащих к метафизическому или моральному порядку, мы имеем у Гомера:

1. Судьбы, κῆρες, которые попадают в диапазон идей, описанных его Αἶσα и его Μοῖρα.
2. Ἄρτυι Αἰ.
3. Ἐρινύες.

6. Помимо всего этого, у нас есть еще один класс со своими собственными подразделениями, состоящий из существ, стоящих в интервале между Божеством и Человечеством.

Следует сделать несколько замечаний по нескольким из этих классов.

Предназначение или Рок у Гомера.

Гораздо легче получить справедливое представление о том, как Гомер обращается с темой Судьбы, чем представлять ее в виде системы. Конфликт, который он включает в себя, будь то идей или, по крайней мере, слов, их обозначающих, несомненно, дал повод для споров и расхождения во мнениях в случае, когда поэта по необходимости вызывают на суд философской коллегии[543].

Кроме $\theta\epsilon\sigma\phi\alpha\tau\omicron\nu$, на который я должен сделать замечание, далее, есть пять форм речи, которые используются Гомера, чтобы выразить идею судьбы; они, Κατακλῦθες , Κῆρ , Μοῖρα , Μόρος , и Αἴσα : два последних в единственном числе только двух предыдущих оно в единственном или множественном числе, и Κατακλῦθες только во множественном числе.

Из них κῆρ и κατακλῦθες подверглись наиболее эффективному процессу персонификации; но, перенесенные более отчетливо в сферу жизни и действия, эти фразы имеют гораздо менее глубокие корни в порядке идей и едва затрагивают великие вопросы, является ли судьба силой, отдельной от человеческой воли, отдельной от Божественной воли и превосходящей ту или иную из них.

Фундаментальная идея как Μοῖρα , так и Αἴσα , прослеживаемая из их первоначального источника, - это не просто часть, а скорее порция или доля, выделяемая в соответствии с каким-либо правилом или законом. Но, несмотря на сходное происхождение, между употреблением этих двух слов существуют некоторые различия. И сначала относительно Αἴσα .

В форме Αἴσα.

У нас в *Il.* XVIII. 327, $\alphaἴσα\lambda\eta\iota\delta\omicron\varsigma$; в *Od.* XIX. 24, $\epsilon\lambda\pi\iota\delta\omicron\varsigma\alphaἴσα$; в *Ил.* ix. 378, $\tau\acute{\iota}\omega\delta\acute{\epsilon}\mu\acute{\iota}\nu\epsilon\nu\kappa\alpha\rho\delta\epsilon\alpha\acute{\iota}\sigma\eta$. Во всех этих случаях ясно, что это слово означает не просто часть, а часть, распределенную по какому-то заданному принципу. Следовательно, оно означает либо всю долю или жребий, назначенный человеку, либо закон, в соответствии с которым он назначается, то есть закон, в соответствии с которым осуществляется нравственное управление человеческой жизнью и распределение добра и зла. Соответственно, у нас есть эти несколько смыслов, в которых оно используется.

1. В $\alphaἴσα$, как всю судьбу отдельного человека, *Иллинойс.* я. 416. $\epsilon\pi\epsilon\acute{\iota}\nu\acute{\upsilon}\tau\omicron\iota\alphaἴσα\mu\acute{\iota}\nu\upsilon\nu\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho,\omicron\upsilon\tau\iota\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha\delta\eta\nu$.
2. Значительную часть этой судьбы, как и его смерть: $\omicron\acute{\iota}\kappa\alpha\acute{\iota}\epsilon\nu\tau\acute{\omega}\alpha\pi\epsilon\rho\mu\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\omicron\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\iota\omicron\pi\epsilon\rho\alphaἴ\sigma\eta$. *Il.* xxiv. 428.
3. Нравственный закон для власти поведения, как в $\epsilon\kappa\tau\omicron\rho,\kappa\alpha\tau\mu\epsilon\epsilon\pi\epsilon\acute{\iota}\alphaἴ\sigma\alpha\nu\epsilon\nu\acute{\iota}\pi\alpha\pi\epsilon\varsigma,\omicron\upsilon\delta'\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\alphaἴ\sigma\alpha\nu$. *Il.* iii. 59.
4. Этот моральный закон, как предполагается, исходит от Юпитера; $\delta\iota\delta\omicron\varsigma\alphaἴσα$, или устройство Юпитера; $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\omicron\varsigma\alphaἴσα$, или устройство Провидения.
5. Тот же самый закон, поскольку предполагается, что он исходит из какого-то другого источника, или, правильнее сказать, у Гомера, поскольку управляющая им сила

персонифицирована отдельно. Это мы в коридоре ἄσα οἱ Αἴσα γεινομένη ἐπένησε λίνῳ ὅτε μιν τέκε Μήτηρ, Ил. XX. 127; или опять, как в Од. VII Устава. 197; где Αἴσα помогает в процессе прядения за счет βαρεῖαι Κατακλῦθες, как если бы было сочтено, что она не была достаточно сильна, чтобы сделать судьбу.

В целом мне кажется, что в слове Αἴσα присутствует лишь мельчайший намек на правильную идею Судьбы. Ибо Судьба включает в себя следующие вещи: 1. власть, господствующую над человеком; 2. власть, независимую от божества; и 3. власть, идеально стоящую отдельно от права.

Однако αἴσα не полностью отвечает даже первой из этих концепций, поскольку αἴσα, даже когда его поддерживают боги, может быть побежден энергиями человека. Юпитер в "Илиаде"[544] предопределил славу Гектору и успех троянцам до захода солнца того дня, когда произошла битва кораблей: однако незадолго до смерти Патрокла греки одержали верх, Ил. xvi. 780.

καὶ τότε δὴ ῥ' ὑπὲρ αἴσαν Ἀχαιοὶ φέρτεροί ῥ' εἰσαν.

Единственные примеры, в которых мы находим αἴσα наделенным чем-либо в природе неумолимой силы, - это те, которые приведены в Ил. xx. 127. В этом отрывке Юнона говорит: "Мы воздадим Ахиллесу славу; после этого пусть он претерпит то, что назначила ему αἴσα". Теперь это относится не к жизненному пути, через который ему предстояло пройти, а просто к кризису его смерти. В Од. vii говорящий - Алкиноус; и его чувство таково: "Давайте отнесем нашего гостя в целостности и сохранности домой, а затем оставим его тому, что αἴσα и κατακλῦθες предопределили для него". Вероятно, это всего лишь эвфемизм и означает смерть, как это имела в виду Юнона; но, в любом случае, исходя из уст другого смертного, это простая форма речи, вполне совместимая сама по себе с идеей о том, что боги выше αἴσα, более того, что человек может при случае преодолеть это. В другом случае это не так; мы должны понимать Юнону, чтобы признать αἴσα или диспенсацию абсолютной; но тогда это диспенсация смерти; и это, я думаю, ясная доктрина поэм о том, что эта диспенсация не может быть отменена или предотвращена для смертных, хотя существуют различные способы, с помощью которых ее можно избежать или сбить с толку: один из них - отсрочка, которая носит временный характер; другой - перевод из смертного состояния, как в случае с Ганимедом; и третий - возрождение, как в случае с Ганимедом. случаи заболевания Клеопатрой и Поллуксом. Только Минерве приписывается власть над смертью: и это, по-видимому, власть последующего спасения, а не абсолютного освобождения. Эвриклея утешает Пенелопу призывом помолиться Минерве об Улиссе[545], поскольку впоследствии она сможет освободить его;

ἦ γάρ κεν μιν ἔπειτα ἐκ θανάτοιο σῶσαι.

Ударение, очевидно, должно быть сделано на слове πείτα.

Другой отрывок, который на первый взгляд может выглядеть иначе, я думаю, при рассмотрении будет обнаружено, что он полностью согласуется с тем, что было сказано. Когда в Шестнадцатой "Илиаде" Юпитер видит, что его любимый сын Сарпедон вот-вот встретит свою смерть, столкнувшись с Патроклом, он сокрушается, что быть убитым этим воином должно быть судьбой одного из самых дорогих для него людей. Затем он приступает к размышлению, должен ли он убрать его со сцены опасности, хотя ему было суждено умереть, или же он подчинит его руками Патрокла[546],

ἢ ἤδη ὑπὸ χερσὶ Μενoitιάδαο δαμάσσω.

Таким образом, на протяжении нескольких строк: 1. он, по-видимому, признает судьбу силой, превосходящей его собственную волю; затем: 2. он обсуждает, должен ли он подчинить себе эту превосходящую силу; и, наконец,: 3. он рассматривает исполнение ее указа как акт самой этой своей воли. И на этот курс, рекомендованный Юноной, он, наконец, решается.

Он воздерживается от выполнения этого плана не потому, что это невозможно, а, по-видимому, по двум причинам: первая, что это может вызвать недовольство и злобу среди богов; вторая, что подобным вмешательством, от имени каждого из его собственных детей, они тоже могут нарушить порядок природы. Следовательно, его полномочия по осуществлению плана явно подразумеваются. Но что за план? Не тот, кто за отмену закона смерти, насколько это касается Сарпедона[547]; но просто за то, чтобы отложить зло, забрав его к себе домой и таким образом поместив его далеко за пределы досягаемости шансов войны.

Когда Фетида просит Вулкана снабдить Ахилла оружием, он отвечает: "Если бы я мог спрятать его от его рокового часа, точно так же, как я могу и буду снабжать его оружием!" Здесь, действительно, речь идет не о том, чтобы спасти, а о том, чтобы спрятать его; но даже это выше его сил:

αἶ γάρ μιν θανάτοιο δυσηχέος ὤδε δυνάϊμην

νόσφιν ἀποκρύψαι, ὅτε μιν μόρος αἶ νός ἰ κάνοι[548].

Вулкан действительно является божеством с ограниченными силами; но в данном случае он, по-видимому, выражает общий закон.

Смерть, неумолимая перед Судьбой или Божеством.

Следовательно, смерть в какой-то момент в пределах данного пространства каждого человека, остающегося в состоянии смертного человека, была точкой установленной и неподвижной, и соответственно такой же была αἶ σα смерти: но дело было в том, что αἶ σα была фиксированной, потому что смерть была фиксированной, а не в том, что смерть была фиксированной, потому что αἶ σα предопределила это. Мы должны различать единичный случай в жизни смертного, порядок, который ничто не может нарушить, неизменный, но беспричинный, и предположение о силе, которая вызывает это, а также все другие его части, независимо от личной воли, будь то у богов или у людей.

В целом, я думаю, кажется, что αἶ σα имеет лишь ограниченную и двусмысленную связь с идеей судьбы; кажется, что оно никогда не означает ничего большего, чем судьба отдельного человека, никогда не обозначает великодушную судьбу, которая захватывает нации и весь мир. Это может быть отменено, как у греков, после битвы кораблей. И причина этого, по-видимому, в том, что его значение имеет столь сильный уклон в сторону морального закона, в противоположность простой силе. Это ясно видно из смысла слова αἶ σφρος: αἶ σφρα εἶ δειν - это немногим меньше или больше, чем быть хорошим человеком. Его преобладающий смысл - установленный закон справедливости; и как таковой, это закон, который с большой вероятностью может быть нарушен.

Судьба в форме Μοῖ Ρα.

Именно в Μοῖ Ρα, если вообще где-либо, мы должны искать судьбу в том смысле, который близок к фаталистическим идеям. Здесь, в отличие от αἵ σα, моральная идея почти во всех случаях подчинена, а в некоторых она полностью подавлена.

Как и αἵ σα, μοῖ ρα, собственно означает часть или пай, часть, причитающуюся кому-либо по закону. Thus we have οὐδ' αἶ δοῦς μοῖ ραν ἔχουσιν Od. xx. 171; and παρώχηκεν δὲ πλέων νῦξ τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ' ἔτι μοῖ ρα λέλειπται (Il. x. 252). Таким образом, оно, по-видимому, переходит в следующие значения, которые полезно сравнить с значениями αἵ σα.

Сфера его значение намного шире: он с трудом наклоняется, чтобы показать судьбу одного человека; Гомер не говорит (см. Ил. я. 416.) ἐπεὶ νῦ τοι μοῖ ρα μίνυνθά περ: хотя он может сделать μοῖ ρα в силу, назначить судьбу за человека, (Ил. XXIV. 209.) это не μοῖ ρα *на* человека. Но это так

1. Назначающая власть как нечто отдельное от чего-либо еще. Она колеблется между состоянием абстракции и личности: и она ближе к последнему, чем αἵ σα. Мы не только μοῖ ρα κραταιῇ γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ (Ил. XXIV. 209.) но особенно,

τλητὸν γὰρ Μοῖ ραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν[549].

Отрывок, посредством которого, если только его действие не было изменено откуда-либо еще, μοῖ ραι, по-видимому, в принципе берут в свои руки всю систему морального правления, фиксируя как диспозиции, так и внешние действия.

2. Помимо того, что μοῖ ρа является таким образом личным, оно распространяется на все человечество в целом и выражает общий закон в процитированном последнем отрывке.

Это может быть закон удачи, как в Od. xx. 76[550]:

μοῖ ράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων.

3. Или, с эпитетом, это может означать несчастье; как в μοῖ ρа δυσώνυμος, Ил. xii. 116.

4. Кажется, что оно очень сильно обозначает смерть, когда используется просто и без дополнений как τεῖ ν δ' ἐπὶ μοῖ ραν ἔθηκε в Od. xi. 560.

5. Или когда в аппозиции, как μοῖ ρа θανάτοιο, ОД. второй. 100, или опять, как в Ил. раздел III. 101, μοῖ ρа καὶ θάνατος.

6. Или любая вещь, предназначенная для человечества в целом, как Од. xix. 592, μοῖ ρа ὕπνου. Вы должны спать, - говорит Пенелопа; за богов, сделал так, он, (ἐπὶ γὰρ τοι ἑκάστῳ μοῖ ραν ἔθηκαν ἄθνατοι θνητοὶ σιν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν).

7. Μοῖ Ρα, как и αἵ σα, может быть воплощенной волей, указом или устройением богов. Таким образом мы θεοῦ μοῖ ρа, ОД. XI. 292, где θεὸς либо Юпитер или, возможно, Аполлон: и μοῖ ρа θεῶν, ОД. раздел III. 269, и XXII. 413. Имена θεὸς и θεοὶ, по-видимому, занимают у Гомера более высокое место, чем любое мифологическое имя. Это его наиболее торжественные формы выражения идеи божества. Таким образом, примечательно, что он никогда не приписывает μοῖ ρа непосредственно ни одному олимпийцу. Это свидетельствует о том, что оно означает

нечто большее, чем передается через αἵσα. Но это также, по-видимому, указывает на то, что, даже если бы его можно было противопоставить воле одного из мифологических персонажей, в чьи формы теистические идеи перешли в результате вырождения, все же оно не воспринималось как противоположное божественному принципу или отдельное от него, а скорее как сила, связанная с ним.

8. Хотя в общем случае μοῖρα означает то, что предписано без привязки к моральным идеям, все же это не всегда так. μόρσιμος обычно означает предназначенный, в то время как αἵσιμος означает правильный. Но идеи справедливости и могущества еще не были полностью разделены. В Од. XXII. 413 ясно, что μοῖρα θεῶν, произнес Улисс над женихами, содержится нравственный элемент, потому что он продолжает говорить, οὔτινα τίεσθον ὕδρ κ.т.λ.: и так Eurymachus, когда он значит признать, что смерть Антиноя была морально просто, говорит, νῦν δ' ὁ μὲν ἐν μοίρῃ πέφαται[551].

Наличие морального элемента в этом слове полностью противоречит теории о том, что оно использовалось в смысле фатализма. Власть, отделенная от личного божества, была задумана человеческим разумом, но моральная власть, я думаю, в таком обособленном состоянии никогда не становилась предметом серьезных спекуляций.

9. У Моῖ Ра есть еще одно значение - κοσμός, порядок. Значение термина κατὰ μοῖραν обычно означает 'с соблюдением приличий', в то время как κατ' αἵσαν означает 'по праву'.

Таким образом, в Ил. xix. 256 греки сидят неподвижно, κατὰ μοῖραν, чтобы послушать Агамемнона: и у нас есть пример того, что κατὰ μοῖραν означает "пристойно" в Ил. x. 169. Здесь Диомед отчитывает Нестора не за моральный проступок, а за чрезмерную активность, и он отвечает:

ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, φίλος, κατὰ μοῖραν ἔειπες.

Он не мог бы здесь сказать κατ' αἵσαν.

В форме μόρος.

Наконец, мы подходим к слову μόρος. Между ним и морра есть несколько оттенков различия.

1. У Гомера это никогда не персонифицируется и даже не приближается к олицетворению.
2. Это особенно относится к устройению смерти в соответствии с законом, по которому на латыни оно стало *mors*. См. Ил. xviii. 465. xxi. 133: и, за исключением этой связи, оно, по-видимому, не используется для выражения индивидуальной судьбы.
3. Соответственно, это никогда не ассоциируется с божеством; в соответствии с фиксированным характером устройства смерти. We have πο μόρος θεῶν, μόρος Διός.
4. Но это не потому, что μόρος сильнее морра. Напротив, у Гомера мы не встречаем случая, когда что-то совершалось ὑπὲρ μοῖραν, хотя иногда это понимается. Так, в Il. xx. 335 Нептун предупреждает Эней, чтобы он отступил перед Ахиллесом, μή καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος εἰσαφίκηαι.

Но мóρος понимает αἴσα как закон справедливости: отношения, любопытным образом поддерживаемые в *mos, moris*, по сравнению с *mors, mortis*. Люди навлекают горе на самих себя птέρμоров упрямой злобой: и преступления Эгифа (Od. i. 35.) были совершены ὑπέρμоров.

Общий взгляд на гомеровскую судьбу.

Таким образом, мы видим, что в целом сила судьбы, какой она предстает у Гомера, хотя обычно и преобладает, не всегда непреодолима. Мы никогда не находим, чтобы божества действительно сражались против этого, или оно - против них. Представления Гомера о свободе человеческой воли были настолько полны и масштабны, что судьба иногда готова уступить перед энергией его героев, и это даже тогда, когда ей на помощь приходит сила какого-нибудь бога. Таким образом, Юпитер опасается, как бы ὑπέρ μóров Ахилл не разрушил стены Трояна[552] до основания. Аполлон входит в город[553], чтобы греки не захватили его птέρ μóров в день битвы с Гектором. Во Второй книге, после бегства с собрания, греки птέρμора вернулись бы домой, если бы Юнона не убедила Минерву проявить себя, оказав на них влияние. Многие вещи делаются вопреки αἴσᾱ, или установленному закону справедливости; тогда как, хотя μοῖρα абстрактно не является непреодолимым, на самом деле его редко удается преодолеть. Но тогда Судьба Гомера, сказанное им не противоречит тому, кто это говорит.

Мы не находим у Гомера любопытного различия, которое впоследствии выработал спекулятивный ум греков, между судьбой, представляющей собой простую волю богов, и предопределенной судьбой, более высокой и могущественной, чем они:

εἰ δὲ μὴ τεταγμένα

Μοῖρα τὰν ἐκ θεῶν

εἴργε μὴ πλεον φέρειν[554].

И снова у Геродота[555]: τὴν πεπρωμένην μοίρην ὀδύνατά ἀποφυγέειν ἔστιν καὶ θεῶν

В то время как это, с одной стороны, было ходом рассуждений, направление поэтической мысли было направлено к полному олицетворению Судьбы в "трех судьбах", представляя образ, настолько близкий человеческому разуму только как поэтический образ, что он нашел свое отражение в романской поэзии христианской Италии.

В целом представляется, во всяком случае, наиболее вероятным, что Гомер не сформировал концепцию закона, внешнего по отношению ко всякой воле человеческой и божественной и настолько могущественного, чтобы превзойти ее.

Вряд ли можно предположить, что Гомер рассматривал бы успешное сопротивление законам Судьбы как находящееся в пределах возможной досягаемости человечества, если бы считал его силой, независимой от Божественной Воли и превосходящей ее; потому что он всегда представляет последнюю как решающую и верховную над человеческими судьбами.

Я думаю, что при рассмотрении основных идей, выраженных в терминах μοῖρα и Φατум, не будет обнаружено согласия. *Φατум* - это беспричинный указ; *таково волеизъявление джубео*; и идея этого является результатом долгого, утомительного, полного отчаяния опыта сбитого с толку

человека после того, как мир утратил свежесть и радость своего детства. Мої ра, или доля, - это распределение, осуществляемое в соответствии с законом или моральной целью: оно не может быть слепым, не расставаясь со своей природой: у Гомера, скорее, оно имеет тенденцию, как мы видим в Ил. xxiv. 49, перерасти в своего рода соперничающее Провидение.

Аргументы в пользу обратного эффекта, безусловно, неубедительны[556]. Вопрос, поднятый Весаами Юпитера, заключается не в том, какие пружины могут определять движение мира, а просто в том, каково его предвидение направления, которое он примет. Эти представления были бы совершенно совместимы с верой в превосходство (так сказать) Случая: и хотя мы можем признать, что, поскольку они созданы не для сведения людей, они должны указывать на ограничение Юпитера, мы не должны ошибаться в природе этого ограничения.

Опять же, мы не должны предполагать, что из-за того, что какое-то конкретное божество сожалеет о ходе судьбы, этот ход противоречит общему обсуждению и решению Олимпа.

И когда, как это обычно бывает, мы обнаруживаем, что божества сотрудничают с мої ра, предположение, что они являются его слугами, кажется совершенно необоснованным. Кажется гораздо более естественным предположить, что мої ра, которое они приводят в действие, - это просто божественная воля: тем более, что, хотя мы находим отдельных богов, например, Нептуна или Аполлона, сотрудничающих с мої ра, я сомневаюсь, что это когда-либо представлено богами в целом и их высшими указами.

Чтобы решить общий вопрос, что, в конце концов, может быть разумнее, чем обратиться к основному действию стихотворений и поинтересоваться, какая сила или какой совет действует посредством их механизма в целом? Если это и есть тест, то по этому поводу нет места сомнениям. В "Илиаде" это διὸς βουλή (Ил. i. 5): определение Олимпа, в котором Юпитер мудро позволил своим собственным противоположным наклонностям слиться воедино. В "Одиссее"[557], это решение того же трибунала, по просьбе Минервы, и только Нептун не согласен. В целом, что касается "поэм" и "дней Гомера", я не могу не думать, что как верховенство бога в целом, так и свобода человека остаются, пусть и несколько затемненными, но, безусловно, непоколебимыми. Мої ра Гомера, вероятно, может быть в основном не больше и не меньше, чем θεῶφатов, или божественно произнесенный указ, который он иногда использует таким образом, что допускает предположение, что они действительно были синонимами.

В то же время мы не находим и не могли ожидать найти у Гомера какого-либо четкого утверждения о величии истинной Божественной Воли как главной пружины, приводящей в движение вселенную. Это подчеркнуто христианское чувство, которое выражено в возвышенной формуле Данте:

Così si vuol colà, dove si puote

Ciò che si vuole.

Так угодно свыше, где Тот, кто желает,

Может все, что пожелает.

Судьба Гомера действительно может логически заключать в себе зародыш, который впоследствии разовьется в идею силы, внешней по отношению к Божеству и способной превзойти его. Мы можем возразить, чтобы показать, что представление, настойчиво

развиваемое, значит не меньше этого. Но тогда такие представления у Гомера не развиваются настойчиво, а тем более односторонне. Они не были продуманы даже до их законных последствий, и гораздо меньше до тех, которые, по-видимому, вытекают из следования не полной правде, а какому-то частному и разрозненному ее аспекту. В худшем случае Судьба у Гомера нависает подобно облаку в отдаленной части неба, молчаливо набирая мощь, которая, когда созреет, вступит в упорный и нескончаемый конфликт с божеством. Но для этой работы материал еще не подготовлен; и практически ни мой ра, ни аї са не пересекаются с работой Божественного правления, такой, какой она задумана и представлена у Гомера. Я перехожу во второй класс.

Незначительные подражания Природе.

У греков и даже у Гомера каждое дерево, каждый источник, все неодушевленные предметы, которые либо росли, либо двигались, имели свое внутреннее божество. Гомер, однако, олицетворяет зарождение этой системы, и хотя он олицетворяет множество других местных органов власти, ни одному из них он не придает такой активной индивидуальности, как Риверсу. Улисс в своем отчаянии обращается к богу реки Шериан[558]; и в ответ получает прекращение течения. К Симоису обращается лично Ксанф[559]; а сам Ксанф, благодаря своей местной власти, удостоен чести сразиться с Вулканом, богом огня, членом Олимпийского двора и сыном Юпитера и Юноны. Таким образом, ГИПЕРССЫЛКА Spercheus вызывается, и, более того, вызывается так далеко, как в Троеде, Ахиллесом.

Постоянное движение, присущее реке, в сочетании с видимостью, которая отделяет ее от простых атмосферных течений, по-видимому, связывает ее более тесно, чем любой другой природный объект, с идеей жизни. Чрезвычайно интересно наблюдать, как выраженное здесь чувство, по-видимому, действовало в далекие века на великих поэтов разных наций, темпераментов и обстоятельств, на их разные манеры. Гомер не приписывает чувства Реке, но он олицетворяет ее обращением, отличным от того, которое он применяет к рощам, фонтану или лугу. Теперь эти олицетворения, хотя и еще не вышли из употребления (особенно в английской поэзии прошлого века), стали гораздо менее реальными и действенными для человеческого разума, поскольку Евангелие открыло нам невидимый мир с его толпой неземных обитателей. Соответственно, обратите внимание, как чувство, идентичное чувству Гомера, склонность наделять внешнюю природу жизненной силой и действием, в наши более поздние времена принимает иную форму. Великий Данте, более чем две тысячи лет спустя продолжающий линию человеческого происхождения, не персонифицируя, все же приписывает чувство реке; он представляет себе реку По, после ее бурного стремительного спуска со всеми ее истоками с гор, жаждущую покоя и ищущую его, направляясь к морю. Франческа да Римини так описывает место своего рождения:

Siede la Terra, dove nata fui,

Sulla marina, dove 'l Po discende

Per aver pace co' seguaci sui.

И один из действительно меньших (ибо кто не меньше таких, как они?), но все же с высоким и почитаемым поэтическим именем, наш собственный Вордсворт, в своем сонете[561] на реке Темзе, которую видно с Лондонского моста на восходе солнца, есть хорошо известная строка, Река течет по своей собственной воле.

На него также можно претендовать как на свидетеля того, что было сказано об истинности и силе этих олицетворений древним. Ибо в другом благородном сонете, где он жалуется на мертвящую силу и тяжесть мирской жизни и намеревается показать, что система теней, когда люди действительно принимают и переваривают заключенную в ней истину, для них лучше, чем иметь вокруг себя систему субстанций и при этом оставаться ею непроницаемым, он описывает эту систему теней, вспоминая два ее ярких воплощения[562].

Но хотя Гомер не приводит в действие никаких персонификаций этого класса, за исключением Рек, он наделяет каждую из них соответствующим Гением - фонтанами, травянистыми лугами и рощами. В Великом Парламенте небесного мира в начале Двадцатой "Илиады" представлены все. Однако даже здесь сохраняется различие: Реки присутствуют как бы лично; но остальные - через заместителей, то есть через присущих им внутренних и руководящих Духов;

οὔτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην νόσφ' Ὀκεανοῖο,
οὔτ' ἄρα Νυμφῶν, αἳ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται,
Ποταμῶν καὶ πηγᾶς, καὶ πῖσεα ποιήεντα[563].

Таким образом, первые являются олицетворениями; вторые - всего лишь резиденциями для проживания людей.

Гомеровские гарпии.

Гарпии, Ἄρπυιαι, Гомера были, я думаю, верно описаны как "не что иное, как персонифицированные штормовые ветры"[564]. При совместном рассмотрении они не имеют никакой связи с моральным порядком, за исключением того, что они могут, как простые переносчики, принимать второстепенное участие в выполнении моральной цели, что в равной степени верно и для Ветров, персонифицированных или безличных. Гарпия Ποδάρπη персонифицируется индивидуально, как мать, которая приносит Зефиру двух бессмертных коней Ахилла, Ксанфа и Балия[565]; но, по-видимому, ни для чего иного, как для одного чисто родственника. Классическим отрывком, посвященным Гарпиям, является отрывок из Од. хх. 61-79, который является частью молитвы Пенелопы Диане. Цель прошения матроны состоит в том, чтобы, утомленная своими горестями, она могла умереть, и это одним из двух способов: либо от стрел богини; либо же, чтобы ураган подхватил ее и, унося по путям воздуха, сбросил в каналы Океана, то есть в обитель мертвых. Затем она продолжает иллюстрировать этот последний способ смерти, орудием которого она назвала *εἰλλα*, рассказом о дочерях Пандарея, которые, потеряв своих родителей, были необычайным образом обласканы богинями. Афродита накормила их, Здесь дала им разум и красоту, Артемида - рост, Паллада наделила их мастерством. И, наконец, Афродита отправилась на Олимп, чтобы убедить Юпитера обеспечить их брак. Но пока она была в отъезде на это поручение, Гарпии уносили этих девиц, и отдал их Ἑρινύες, αἰψιπολεύειν, чтобы быть их рабами, как это иногда представляется, но, как я осмелился истолковать его, для них я. Эл. в Ἑρινύες, чтобы общаться с'. Очевидно, что в этой любопытной

легенде Гарпии представлены для иллюстрации не более чем той части, которую Пенелопа ранее относила к θύελλα; и эти силы, которые представляют Ураган или Шквал и в чьем посредничестве заключается суть истории, по-видимому, были в этом вопросе служителями ῥῖνύες, существами совсем другого порядка. Эти существа, очевидно, введены, хотя и полностью за пределами параллели σέελλα, для того, чтобы дополнить мораль. Единственный другой случай, в котором Гомер представляет Гарпий, - это дважды повторяющаяся строка, где Пенелопа предполагает, что они, возможно, бесславно унесли Улисса (ἄκλειϊα)[566], то есть чтобы лишить его после смерти причитающейся ему доли славы. И это Фридрайх хорошо сравнивает с частью отрывка из Книги Иова, который заключается в следующем, гл. xxvii. 20, 21. "Буря уносит его ночью; восточный ветер уносит его, и он уходит; и как буря срывает его с места его".

Эринии Гомера.

Ῥῖνύες имеют гораздо большее значение; и их положение заслуживает более тщательного изучения, потому что оно, я думаю, часто понималось неправильно, возможно, из-за того, что оценивалось только через обманчивую среду более поздней традиции, которая, как мне кажется, отбросила все более тонкие элементы концепции путем процесса, подобного тому, который она произвела на великих гомеровских персонажах Ахилла, Елены и Улисса.

Совершенно недостаточно сказать об этих персонажах в качестве описания, что они мстители за преступления[567], или что они завидуют блаженству смертных, или что они защищают авторитет родителей[568]: и совершенно ошибочно, на мой взгляд, рассматривать их как "изначально не что иное, как олицетворение проклятий, произнесенных в адрес виновного преступника"[569].

Давайте сначала соберем факты, касающиеся их места у Гомера.

1. В повествовании Феникса мы находим, что когда по наущению своей матери он искал объятий παλλακίς, к которой его отец испытывал страсть, разгневанный отец призвал ῥῖνύες сделать его бездетным. "Это проклятие, - говорит он, - совершили боги (θεοί), и подземный Юпитер, и ужасная Персефона", Ил. ix. 449-57.
2. Мать Мелеагра из-за того, что он убил ее брата, призвала Аида и Персефону, умоляя их убить этого героя: после чего Эрины, называемые здесь ἐξροφῶτις, "ходящая во тьме", услышали ее от Эреба, и город был осажден. Но здесь Эринус, похоже, действуют, если не полностью в пользу Мелеагра, то все же против его матери. Город подвергается нападению, принуждению и поджогу. Семья, включая мать, которая проклинала его, умоляют Мелеагра освободить их и пытаются привлечь его благосклонность великолепными обещаниями владения, которые будут дарованы ему общественностью. Только когда сам дворец подвергается нападению, он соглашается. Он отталкивает врага; владения ему не отданы: и из-за того, что он таким образом смягчился только в последний момент, Феникс цитирует его как предостерегающий пример, которого Ахиллесу следует избегать. (Ил. ix. 565-603.)
3. В Ил. xv. 204, когда Нептун, кажется, склонен к непокорности, Ирис напоминает ему, что Эрины будут действовать заодно с Юпитером, потому что он старший брат:

οἱ σθ', ὡς πρεσβυτέροισιν Ἑρινύες αἱ ἐν ἔπονται.

И после этого намек Нептун сразу меняет свой тон, позволяет ей говорить κατὰ μοῖραν и выполняет приказ, который она принесла.

4. В Ил. xix. Агамемнон, признавая своетτη (ст. 87), перекладывает, мы могли бы сказать, перекладывает вину за это на Юпитера, Судьбу и Эринус:

ἐγὼ δ' οὐκ αἶτιός εἰμι,

ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖ τις Ἑρινύς.

5. В ст. 258-60 той же Книги тот же персонаж призывает в свидетели своего утверждения относительно Брисеиды, 1. Юпитера, 2. Земли, 3. Солнца, 4. ῥρινύες, "которые обитают под землей и наказывают лжесвидетелей".

6. В ст. 418 той же Книги, после того, как конь Ксанф, получивший голос в дар Юноны, дал Ахиллесу мрачное указание на его грядущую судьбу, Эрины вмешиваются, чтобы предотвратить дальнейшее раскрытие информации:

ὡς ἄρα φωνήσαντος Ἑρινύες ἔσχεθον αὐδὴν.

7. Когда в "Теомехии" Минерва ударом повергает Марса ниц, она насмехается над ним, говоря, что при своем поражении он может признать ῥρινύες своей матери Юноны, призванной на него за то, что он перешел на другую сторону в состязании (Ил. xxi. 410-14).

8. В "Одиссее" (ii. 135) Телемах понимает, что, если он откажется от своей матери, ему придется столкнуться, среди прочего зла, с Эринуэсой, которую она призовет к нему.

9. Эпикаста, мать Эдипа, быстро исчезает с лица земли за свой несчастный инцест. Сам Эдип жив и царствует, но страдает от многих печалей, которые навлекают на него Эринуэсы Эпикасты (μητρὸς Ἑρινύες, как в Il. xx. 412).

10. Мелампус, богатый подданный Нелея в Пилосе, заключен на целый год в тюрьму в доме Филака, и его имущество арестовано или конфисковано из-за дочери Нелея и его тяжкоготτη, которое богиня, поразительная[570] Эринус, напомнила ему (Od. xv. 233):

εἴνεκα Νηληϊὸς κούρης, ἧτις τε βαρεῖης,

τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλήτις Ἑρινύς.

Но он избежал смерти и заплатил, то есть совершил странный поступок, который Нелей поставил в качестве условия получения права на руку своей дочери. Таким образом, он добыл его для своего брата, что в постгомеровской традиции называется Предвзятостью. Это условие состояло в том, что он должен был привести в Пилос коров, которые были собственностью Ификла (и, по-видимому, Филака). Он был схвачен в Филее при попытке покушения, но через год Ификл освободил его, очевидно, принимая во внимание пользу, полученную от его пророческих знаний, Од. xv. 228-38 и xi. 287-97.

11. В Од. xvii. 475, 6 Улисс, когда Антиной запустил в него табуреткой, призывает на этого Поклонника в ответ гнев богов и Эринуэс (εἴ ποῦ γέ ἐστιν, если таковая существует) бедных.

12. Наконец, в Од. хх. 78, как мы видели, Гарпии отдают дочь Пандарея в руки Эринуэсов.

Таким образом, мы располагаем весьма обильным источником информации из Гомера, содержащим не менее двенадцати отрывков, каждый из которых представляет действия этих необычных существ в свежем и разнообразном свете; и вопрос в том, какова единственная общая идея, которая является достаточно всеобъемлющей, чтобы включить их все, а также согласуется со смыслом каждого?

Защитники морального порядка.

Я отвечаю, что в гомеровской системе эринуэ являются неизменными чемпионами, потому что они являются практическими мстителями естественного и морального порядка во все времена, при любых обстоятельствах и против всех людей, каких бы то ни было. Они не имеют ничего общего с предупреждением преступности, но, по-видимому, являются основными инструментами наказания за нее, особенно здесь, но также и в дальнейшем. Однако это лишь часть их функции. Они являются поклявшимися слугами установленного порядка вселенной, отдельного от любой воли, божественной или человеческой, предшествующего ей и независимого от нее: и они мстят за нарушение этого порядка не просто как закон добра, противостоящего злу, но как закон порядка, противостоящий беспорядку; они сами богини, но они полностью отделены от олимпийского устройства, иногда соединяются с богами мифологии, иногда отдельно от них, иногда в оппозиции к ним. Короче говоря, они представляют собой раннее и поэтическое выражение той философии, которая даже в христианские времена, казалось, искала основание для высших законов, более или менее отделенных от Божественной Воли и полностью внешних по отношению к ней: философии не Судьбы, а "Неизменной морали" Кадворта и его школы: философии, гармонизирующей с идеями платоников: философии, отдаленный проблеск которой мы можем уловить в словах святого Бернара: *несовместимое есть, к чему стремиться, если не к тому, что является причиной смерти. свобода есть*^[571]; и которую Батлер представил нам в мягких формах своей восхитительно сбалансированной мудрости.

Сначала я возьму в качестве критерия этого утверждения замечательные случаи, в которых мы находим эринуэсов Гомера в определенном конфликте с Божеством. Обычно считается, что в Девятнадцатой "Илиаде" Эринуэ вмешиваются, чтобы помешать Ксанфу рассказать Ахиллу слишком много. Несомненно, Гомер достигает этой цели их средствами, но они никогда не мешают достижению цели предотвращения. Это естественный порядок, который был нарушен поступком Юноны, даровавшей дар речи лошади, и который они своим вмешательством намерены восстановить.

Они играют ту же роль и в случае с дочерьми Пандарея. Очевидно, что богини Олимпа соперничали друг с другом беспрецедентным и ненормальным образом, осыпая этих прелестниц необычайным количеством подарков. Все, даже еда, доставлялось им прямым и непосредственным посредничеством их Бессмертных служанок, и, наконец, Юпитера действительно попросили найти им мужей. Все это лежало далеко за пределами и, следовательно, нарушало обычные законы управления миром: это не оставляло места для человеческой воли, усилий или дисциплины: таким образом, это ударило по основам морального порядка; и на этом основании вмешиваются Эринуэ, очевидно, используя Ураганы в качестве своих агентов, чтобы унести этих дев с земли и поместить их в Океанский поток, на место мертвых.

Их воздействие на Бессмертных.

Я не знаю, не могло ли быть, помимо нарушения естественного порядка, о котором я упомянул, другой причины для их вмешательства в особом способе передачи дарований: ибо там, где мы находим Юнону, дарующую им "красоту и здравый смысл, превосходящие всех других женщин"[572], создается впечатление, что она путешествовала не только по Венере, но и по всему Миру. великая Минерва, в отношении прерогатив которой я сомневаюсь, что мы когда-либо найдем какое-либо подобное вмешательство, допускаемое Гомером. Поэтому вполне возможно, что Эринуэ могут вмешаться здесь от имени законов и порядков Олимпа, а также тех, что принадлежат Земле.

Объяснение, которое я предложил, полностью соответствует предупреждению Ирис Нептуну. Естественный порядок, который закрепляет прерогативы правления за старшим, другими словами, право первородства, является правилом как для Бессмертных, так и для человечества, поскольку считается, что он основан на основе более глубокой, чем воля, которая не была и вряд ли могла быть для Гомера, даже когда он был божественным, ни источником, ни повелителем творения. Но хотя Эринуэ, таким образом, на стороне Юпитера, и хотя воспоминание о них сразу же заставляет Нептуна уступить, они ни в каком смысле и степени не являются его министрами.

На одной стороне с ним мы находим их, когда Улисс призывает их как Эринуэсовцев вместе с богами бедных: или как тогда, когда Агамемнон возлагает на Эринус, наряду с Юпитером и Судьбой, вину за ошибки, за которые, несмотря на это, греки справедливо возлагали на него[573], и даже он не мог отрицать быть самим собой, нести ответственность. Однако нам никогда не говорят, что эринуэ двигаются по приказу Юпитера или любого другого олимпийского божества. Здесь мы, кажется, можем заглянуть в более глубокие истины героической эпохи. Теология уже сошла со своей орбиты: она быстро теряла всю суровость и величие истины; но глубокие корни, которые Бог пустил чувству ответственности и ожиданию возмездия в человеческом разуме, еще не были полностью вырваны; и тонкое чувство истины, присущее Гомеру, не позволяло ему связывать наиболее практичные и в то же время суровые части своей религиозной системы с великолепным сиянием его Олимпа и с моральными проступками многих его обитателей.

Как старшинство Юпитера поддерживается Эринуэсами, так и родительские права Юноны, которые были нарушены Марсом, когда он перешел на другую сторону в войне. Однако и здесь кажется, что было отложено в сторону нечто большее, чем простое желание или влияние Юноны: поскольку Марс дал положительное обещание сражаться за греков, и вполне вероятно, что нарушение этого обязательства составляло главную часть преступления, за которое они должны были наказать[574].

Их связь с Помощниками и Персефой.

Если Эринуэ вообще затрагивают область других божеств, то это область Персефоны и Аида. Если Гомер ассоциировал Персефону, как я полагаю, он и делал, с восточными питомниками своей расы, то было вполне естественно, что, как и в случае с этой частью его теомифологии, она оставалась относительно незатронутой. И, безусловно, гомеровская связь между эринуэ и властителями нижнего мира является тесной. Когда в Девятой "Илиаде" Алтея, в ярости схватившись за землю, словно желая возложить сильную руку на объект своей молитвы,

призвала Айдонея и Персефону предать ее сына смерти, Поэт продолжает говорить, что Эрины слышали ее: эрины, крадущиеся во тьме, слышали ее, и слышали ее из Эребуса[575]. В случае Феникса и Аминтора мы имеем в точности обратное. Здесь была вызвана Эринус, и на молитву ответили Помощники Персефоны. Кроме того, в обоих этих случаях следует помнить, что речь идет о настоящем и даже немедленном, а не о посмертном возмездии. Таким образом, мы не можем отказаться признать, что таким образом Персефона с Айдонеусом оказываются в тесной связи с отправлением карательного правосудия на земле и в течение тамошней человеческой жизни: и если Эринуэ следует рассматривать как абстракции, имеющие своей основой лишь некое скрытое олицетворение, Персефона и Айдонеус предлагают единственные объекты, от которых, как мы можем предположить, они зависят. Однако мне кажется, что они не отождествляются друг с другом, хотя они глубоко связаны, и хотя мы читаем в этой связи очень древнее свидетельство примитивного убеждения человечества, что они должны обращаться к силам другого мира, чтобы восстановить нарушенное равновесие в этом.

В соответствии с этими идеями мы находим, что в Девятнадцатой "Илиаде" местом обитания Эринуэсов определено ὑπὸ γαῖαν: и из отрывка (259, 60) становится ясно, что их функция мщения, которая так часто осуществляется в этом мире, распространяется и на другой.

Из характера эринуэ как защитников порядка, имеющего более глубокие основания, чем те, которые могла заложить или поколебать любая воля, возникает та естественная ассоциация их с Судьбой, которая, как мы видим, выражена в речи Агамемнона[576]. У обоих есть общая идея, что они не зависят от простой воли. Они различаются по этим пунктам; что Судьба предписывает и осуществляет действие, в то время как эринуэи наказывают только за проступок; и что Судьба лишь слабо моральна, тогда как эринуэи глубоко заряжены этической окраской. Они представляют ту сторону идеи Судьбы, которая единственная может, после тщательного изучения, удержать наш интерес.

Их воздействие на человека.

Я думаю, что все остатки нитей легко закончатся. Из сказанного следует, что в своем отношении к человеку эринуэи на самом деле являются не распорядителями самих моральных законов, а распорядителями их санкций. Таким образом, они наказывают за нарушение прав, присущих всем естественным отношениям: прав бедных, как Улисс возражает Антиною; прав отца, как в случае с Аминтором; прав матери, как в случае с Пенелопой. Но они делают гораздо больше, чем просто наказывают за нарушение прав личности; это нарушение права как такового, которое они негодуют как существенное преступление. Давайте соответственно обратим внимание на функцию Эрину в тех случаях, когда была вина обеих сторон. Таким образом, преступник не находится в безопасности, потому что человек, который призывает на него Эрину, тоже является преступником. Отец Феникса дал первоначальный повод для своего проступка своим собственным проступком: но Феникс, несмотря на это, наказан по своему усмотрению, потому что то, о чем он умоляет, не является личной услугой, а является оправданием πτοβες νόμοι[577], нарушенного кровосмешением его сына то, что нужно сделать правильно, независимо от того, просят об этом или нет. Случай Алтеи и Мелеагра иллюстрирует эту истину еще более живо. Когда она добилась вмешательства Эринус, она сразу же пострадала от этого. Город Эней едва не подвергся ужасам пленения: ее привели в состоянии горького унижения молить о помощи сына, на голову которого она только что обрушила роковой

удар. Из этого мы должны заключить, что на самом деле нетрудно, что Поэтесса считала свою молитву самой по себе неестественной и жестокой, так что ее исполнение повлекло за собой немедленные страдания для нее самой. Но, с другой стороны, Мелеагр тоже нанес оскорбление, убив своего ближайшего родственника. Поэтому, хотя его гордость вполне могла быть удовлетворена, когда он увидел короля, священника и народ вместе с его униженной матерью у своих ног, протягивающих свои лучшие дары, чтобы умиловать его, все же за это первоначальное преступление и за его упорный отказ вооружаться, пока в городе не начался пожар, он должен понести свое наказание аналогичным образом, в подтверждение моральных законов; соответственно, после того, как он отразил нападение врага, он так и не получил владения[578].

Случай с Мелеагром помогает проиллюстрировать случай с Эдипом и Эпикастом. Оба этих несчастных людей, подрывали моральные законы, хотя это было незаметно (ἄδρεῖσι νόοιο); один, мама-невеста, тут же был выставлен из способов: Survivor был по-прежнему преследует μητρὸς ἑρινύες. Здесь мы видим, насколько недостаточна идея проклятия, налагаемого по желанию, для объяснения действия этих замечательных Сил; ибо не похоже, что в данном случае имело место какое-либо материнское проклятие: но поскольку законы природы были нарушены в деле, где причиной была мать, следовательно, в то время как страдают оба, страдания сына приписываются Эринуэ матери; защитникам, потому что мстителям, святости места матери по отношению к ее сыну.

В случае с Мелампусом, похоже, что его предприятие приобрести коров Ификла или Филака было τῇ βαρεῖ α, серьезной ошибкой, начавшейся с искушения, предложенного ему Эринами, и закончившейся катастрофой. Захват этих животных, вероятно, не рассматривался бы как моральное оскорбление, а если так, то любая ошибка, которая могла бы заключаться в намерении захватить их, была бы, согласно гомеровской оценке, по природе скорее глупостью, чем преступлением. Таким образом, в этом месте мы, кажется, видим, что круг Эрину, как и круг Ате, охватывал в определенный момент как благоразумные, так и строго моральные законы: в этой идее нет никакого насильственного отклонения от истинного стандарта, поскольку большие неосторожности чаще всего и почти неизменно тесно связаны с какой-либо формой морального дефекта.

Однако следует также отметить, что в этом месте Эринус предполагаетτῇ. Идея, лежащая в основе этого представления, кажется глубокой, а именно, что осуществление злой воли само по себе является уголовно наказуемым деянием и что, когда разум уже склонен к оскорблению, карательное правосудие может принимать форму разрешения, поощрения или подстрекательства к совершению преступления. Мы уже видели весьма примечательное развитие этой идеи в "укрепляющем агентстве Минервы по отношению к женихам"[579].

В соответствии с изложенным здесь представлением о них, хотя я и не мог отнести эринуэ к традиционным божествам, ясно, что при метаморфозе они должны представлять важную ассоциацию идей, принадлежащих первобытной традиции.

Теперь обратимся к Шестому классу.

Перевод смертных.

Те, для кого было ментальной необходимостью одушевлять божеством даже немые силы природы, не могли не найти способов связать человека, стоявшего ближе к Бессмертным, с ними и условиями их существования.

Этих способов было в основном три:

Первый - это перевод при жизни.

Вторая - обожествление после смерти.

Третья - концепция рас, промежуточных между божеством и человечеством.

И, возможно, это была не просто работа пылкого воображения, но и ответвление той глубокой и могущественной тенденции, которая наполнила страницы Гомера постоянными попытками обожествить то, что было самым превосходным или наиболее бросающимся в глаза в уме или личности живущего человека.

Способ перевода при жизни был древним и использовался редко, поскольку гомеровских примеров этого мало, но он не приводит ни одного современного примера.

Ганимед^[580], сын Троса, был взят Бессмертными на небеса из-за его красоты, чтобы он мог жить среди них. Титон, его внучатый племянник, сын Лаомедонта, был, как нам остается предположить, аналогичным образом переведен при жизни как муж Авроры (у Гомера Эос), или утра: ибо Гомер называет его нам в этом качестве, хотя и не упоминает о переводе. Подобным образом она вознесла и поместила среди Бессмертных за его красоту Клейта, одного из потомков Мелампуса^[581]. Операция, аналогичная той, что была проведена Титонусу, возможно, была спланирована в случае с Орионом, которого выбрала Аврора, и чья карьера из-за зависти Бессмертных была прервана стрелами Дианы^[582]. Ход этих легенд, по-видимому, внезапно обрывается в греческой мифологии на том этапе, когда они заменяются обожествлением: и связь Авроры, как главного действующего лица, с тремя из четырех (другая тоже азиатская, поскольку принадлежит к семье Дардана), кажется, является недвусмысленным признаком их восточного характера. Гомер помещает жилище *ωως* в отдаленной точке Востока, недалеко от места, где *θάλασσα* соединяется с океаном.

Обожествление смертных.

В эпоху Гомера самые первые имена едва ли были занесены в разряд обожествленных героев. Ино, дочь Кадма, можно сказать, стоит во главе списка, исходя из четкого утверждения о ее переводе и из того, что она была помещена как союзница Улисса в продолжающихся отношениях со смертными людьми^[583]. О ней также говорится, что она удостоилась божественных почестей; и почти то же самое утверждается о Касторе и Поллуксе. Но они не оказывают никаких услуг человеку еще в этой жизни. Единственный пример этого - Ино. Она, по-видимому, финикийская, а не греческая, и, таким образом, принадлежит, возможно, к более древней, явно отдельной мифологии. Геракл, единственный из этих людей, кто полностью соответствует условиям героя, допущен на пиры богов и соединен с Гебой^[584]: однако он не весь на Олимпе, ибо его *εἴδωλον*, наделенный голосом и чувствами, и носящий боевое снаряжение, наводит ужас на Мертвых. Нелегко полностью объяснить это разделенное состояние. Однако я не могу не думать, что мы видим здесь в действии тот принцип дезинтеграции, который разрешил все загадки характера, превратив одну личность в несколько

других: начиная, по крайней мере, для земли, с той Елены в Египте, которая стала хранительницей лучших качеств, которые постгомеровские времена не могли распознать в Елене Троянской. Хотя Гераклес был сыном Юпитера, на земле он по чистой ошибке был обречен на тяжелый труд. Его первоначальное происхождение и личность резко контрастируют с беспокойной и болезненной судьбой его жизни. Смерть отделяет их одно от другого, но Гомер, рассматривая каждое в целом, наделяет последнее также личностью и дает ему отражение в нижнем мире его земного пути и аспекта: в то время как рожденный Юпитером Гераклес, как бы естественным источником, возносится на небеса[585]. В то же время нет более яркого примера, чем Геракл, того противоположного принципа накопления, с помощью которого легендарная традиция возлагает на любимых героев все поступки, которые явно не были присвоены иным образом, но которые, по-видимому, гармонируют с их характерами; и таким образом, исторический персонаж часто становится одновременно сказочным и невозможным.

Не следует забывать, что этот отрывок, касающийся Геракла, был резко оспорен александрийскими критиками. Эта проблема обсуждается, и ее справедливость подтверждается Nitzsch[586]. Такие авторитеты не должны быть обмануты в своем весе. Но что касается меня, то я не нахожу доказательства фальсификации даже в реальных непоследовательностях Гомера, где он имеет дело с предметами, выходящими за рамки обычной жизни и опыта. Еще менее может быть общепризнано, что так называемые его несоответствия действительно таковы. Часто оказывается, что для их корректировки не требуется ничего, кроме применения более всеобъемлющего правила.

Еще труднее понять случай Ориона, который одновременно является известной звездой на небесах и страдальцем внизу, в Тени. Там он предстает не совсем похожим на тень Гераклеса, мечтательный образ земных страданий, и в то же время он принадлежит к числу великолепий, по крайней мере, материального неба.

Минос, который помещен в Тень, чтобы выполнять там царские функции, и Радамант, который счастливо живет на Елисейской равнине, являются приблизительными примерами обожествления.

Было бы рискованно строить какое-либо мнение исключительно на двух стихах Il. ii. 550, 551, относящихся к поклонению Эрехтею: но они не совсем расходятся с тем, что мы видим в других местах.

Выращивание материала для его наращивания.

Таков довольно скудный список персонажей Гомера, которые в какой-то степени приближаются к тому, что впоследствии стало порядком обожествленных Героев. Есть, однако, некоторые другие указания, которые непосредственно относятся к живым и которые указывают в том же направлении. Таково обещание Менелаю[587], что вместо смерти он должен быть переведен в Элизиум, потому что он был зятем Юпитера. И это наводит на мысль о других приготовлениях, которые уже встречаются у Гомера. Улисс[588] обещает Навсикае, что, когда он достигнет своей страны, он будет продолжать призывать ее всю свою жизнь, *как бога*. Обращение к мертвым было обычным делом. Это практиковалось не только в знаменитых случаях, подобных случаю с Патроком. После битвы с Сиконами Улисс[589] и его команды трижды призывали своих убитых товарищей. Система божественного происхождения была подходящей, можно даже сказать, определенной подготовкой к получению божественных почестей после смерти; и таким

происхождением могли похвастаться многие герои Гомера. Опять же, Пелей был женат на богине, и боги всей толпой присутствовали на свадьбе. Спустив таким образом обитателей Олимпа на землю, Гомер заложил основу для того, чтобы привести обитателей земли на Олимп.

Есть еще один признак, который, хотя, возможно, и наименее ощутим, при внимательном рассмотрении является самым поразительным из всех. Это то, что в "Одиссее" приносится в жертву Теням ушедших. На самом деле приносится в жертву не животное. Дар состоит из меда и молока, вина, воды и муки[590]: но Улисс недвусмысленно обещает, что по возвращении на Итаку восполнит этот недостаток, предложив в их честь телку и, в частности, черную овцу Тиресию. Более того, он отчетливо признает идею поклонения им[591];

πολλὰ δὲ γουνοῦμην νεκύων ἀμεινὰ κάρηνα.

Тот факт, что предполагалось, что они нуждались в принесенном в жертву предмете или наслаждались им, не умаляет силы этого поступка; ибо Бессмертные Олимпа, по крайней мере, делали последнее, и есть даже следы первого. Вместе с описанным выше смешанным подношением и обещанием регулярного жертвоприношения по возвращении домой Улисс разрешил Теням выпить крови овцы, которую он тут же принес в жертву Айдонею и Персефоне, после того, как выполнил главную цель своего визита, посоветовавшись с Тиресиасом[592].

Тогда мертвые обладают сознанием и активностью. Человек призывает их. Они могут являться ему. Им могут приносить жертвы. Они могут приносить пользу живым. Здесь, собранные из разных ящиков, были материалы для полного обожествления. Все, чего еще не хватало, - это чтобы они были собраны вместе в соответствии с правилами.

Родственник богов.

Теперь, наконец, мы должны рассмотреть родство богов, или расы, промежуточные между божеством и человечеством, которые Гомер представил исключительно в "Одиссее".

Их, безусловно, трое, возможно, четверо;

- 1. Циклопы.
- 2. Лестригонцы.
- 3. Феаки.

Также может быть вероятно, что нам следует добавить

4. Эол Гиппотад и его семья.

Среди всех них Циклопы, дети Нептуна, дают, как произведение искусства, безусловно, самый успешный и удовлетворительный результат. В каждой точке они находятся на максимально возможном расстоянии от человеческого общества и его условностей. Человек мал, Циклоп огромен. Человек слаб, Циклоп силен. Человек стаден, Циклоп изолирован. Человек, по Гомеру, утончен; циклоп - каннибал. Человек исследует, ищет, проектирует, конструирует, продвигается вперед, одним словом, прогрессирует: циклоп просто пользуется убежищем и пищей, которые природа находит для него, и полностью неподвижен. И все же, в то время как человек подвержен смерти, циклоп продолжает жить или, по крайней мере, прозябает и передает

привилегии своей расы в силу ее высокого происхождения. Смягченная мораль божественного семени по сравнению с человеком прослеживается даже в их незначительных обычаях. Они полигамны:

θεμιστεύει δὲ ἕκαστος

παίδων ἢ δ' ἄλόχων[593].

Из их личных характеров полностью исключен моральный элемент. Полифем - это огромная масса силы, приправленная, возможно, хитростью, но, безусловно, лживостью. Этот союз сверхчеловеческой жизни с жестокостью, которая обитает в одиночестве и не имеет ни одной из своих сторон, стираемых взаимным контактом между представителями расы, приводит к смешанному результату крайней свирепости, ребячества и своего рода ужасного ликования, которое как произведение искусства является наиболее ярким и успешным. Мы можем быть справедливо высокого мнения о Калибане, но Калибана ни на мгновение нельзя сравнивать с Полифемом. Однако справедливо помнить, что контраст с Ариэлем, который, должно быть, был определяющим условием при создании Шекспира, требовал натуры, которая должна была быть глупой и пресмыкающейся, а также грубой.

Чтобы прокормить Полифема, то, что находится ближе всего к нему, а именно лестригонское приключение, возможно, пришлось уморить его голодом. Снова мы знакомимся с жестокими гигантами и каннибализмом, но с большим скуданием деталей. Их индивидуальность едва ли установлена. Единственные свои заметные качества, которые у них есть общего с циклопами, за исключением одного пункта, а именно того, что они ведут стадный образ жизни. Мы видим их город и знакомимся с их королем, их королевой и их принцессой[594]. Но слишком большое сходство с Циклопом все же напрашивается само собой; и вполне вероятно, что и в том, и в другом Гомер среди материалов своего труда излагал то древнее предание о могущественных существах, связанных с божеством и все же восставших против него, которое встречается нам в столь многих формах, рассеянных по гомеровским поэмам, и которое более поздняя традиция, благодаря дальнейшему умножению и разнообразию, превратила в живой хаос.

Феаки, по-видимому, принадлежат совсем к другой категории. В то время как циклоп не имеет и следа божества, кроме сверхчеловеческой силы, у феаков нет претензий такого рода. Они даже не бессмертны и не полностью отделены от человека, поскольку привыкли перевозить пассажиров по морю; похоже, они действительно в какой-то мере символизируют *εὐοὶ ῥεῖ α ζῶντες*. Мы не должны слишком строго искать в них нотки божественного характера, скорее мы должны искать изобилие, роскошество, легкость и утонченность божественного состояния. Поэтому Гомер расточает все нехитрое богатство своего воображения на дворец и сад Алкиноя, которые намного превосходят все владения, которыми он наделил обычных людей. Это дополнительное великолепие само по себе доказывает, если нужны доказательства, что картина идеальна. Такое же количество украшений, присвоенное дворцу Менелая, из-за контраста с фактом, вероятно, показалось бы холодным его слушателям.

Из игр и атлетических упражнений этого народа исключены все более грубые и жестокие виды спорта. Навигация, для других столь грозная, для них осуществляется спонтанной силой и разумом, обитающими в их кораблях; которая уничтожает расстояние и, наконец, возбуждает даже ревность Нептуна (Od. viii. 555–69). Мы не находим на острове и в его истории ни бедности,

ни горя, ни забот, ни нужды; на все приятно смотреть и наслаждаться. Но мы благодарны Гомеру за то, что он здесь не сделал так, чтобы родство с богами, как в случае с Циклопом, влекло за собой заметную моральную или интеллектуальную неполноценность сынов человеческих; среди творений человеческого мозга нельзя найти более чистого и изящного воплощения человечности, чем его изображение Навсикаи. Она сочетает в себе все, что земля может предложить яркого, чистого и прекрасного. И все же нельзя отрицать, что легкомыслие и тщеславие довольно заметны в мужчинах-феаках. Они демонстрируют, среди прочих видов спорта, свой бокс и борьбу, прежде чем узнают, из чего сделан Улисс. Когда они узнают об этом, Алкиноус бесцеремонно сообщает ему, что они не претендуют на превосходство в этом виде спорта[595]. После выступления танцоров Улисс с большим тактом сразу же делает им высокий комплимент. Алкиноус в восторге от похвалы и громко восклицает: 'Феакийские вожди! этот незнакомец кажется мне чрезвычайно разумным человеком[596].'

Представляется, однако, наиболее вероятным, что, помимо мифического элемента в двух из них, Гомер, возможно, опирался на морские сообщения и, следовательно, на предполагаемые факты для своих описаний всех этих трех рас; что, имея неограниченную свободу приукрашивания, он, тем не менее, возможно, намеревался в каждом случае сохранить неразрывную связь между своим собственным рассказом и путешествиями Улисса, основанными на финикийской географии, как сообщалось в его время. Я формирую это мнение частично из-за некоторых особенностей в характере феаков, которые, поскольку они не соответствуют какой-либо поэтической идее, вероятно, могли иметь историческую цель, хотя я не могу быть убежден, что они обеспечивают достаточно широкое основание для полной теории Мюра[597], если он считает, что феаки из "Одиссеи" являются строго портретом Финикийцы. Отчасти я делаю такой вывод из отсутствия четкого разделения в идеалах, на которых по отдельности основаны характеры Циклопов и Лестригонов. Замечательная природная характеристика Лестригонии, которую он нам дал, ее вечный день, подтверждает ту же гипотезу. То, что в противном случае было бы равносильно бедности образов, будет в достаточной степени объяснено, если мы предположим, что он имел в виду описание двух диких племен, населявших широты, с которыми он имел дело; и что, чувствуя себя обреченным на жестокость в каждом конкретном случае, он в этих неблагоприятных обстоятельствах варьировал ее настолько, насколько мог. Если бы это не было сделано для сохранения исторической или мифологической традиции, лестригонское приключение вряд ли заслуживало бы упоминания в "Одиссее". С другой стороны, очевидно, что он не несет ответственности за все, что он изложил, в то время как считал, что соответствует изложенным фактам, в той же манере и степени, как если бы он представил нам картину, в которой его воображению оставалось только работать по своему желанию.

Оставшееся дело незначительно и может быть быстро прекращено. *Aeolus* является φίλος ἄθανάτοισι θεοῖσι, и доверена обязанность ветров; и его шесть сыновей женаты на своих шести дочерях, как αἱ δόιαι ἄλοχοι[598]. Слово φίλος может иметь смысл родства: бессмертие, по-видимому, неизбежно связано с властью над ветрами, которые сами в "Илиаде" (в этом пункте поэтически отличающиеся от "Одиссеи") наделены божеством[599]: и женитьба сыновей на дочерях дает еще одно абсолютное доказательство: для этого, которое было бы кровосмешением, μέγα ἔργον среди мужчин, очевидно, считается в их случае законной связью. Великий пример семьи Кронидов дал бы этому полное одобрение для Бессмертных.

Характер Эола, если он человек, отличается добротой к своим братьям; и он тщательно расспрашивает о судьбе греков и их вождей. Но очень трудно понять его место в стихотворении, и причины этого. Дар Зефира и глупость команды, выпустившей всю стаю ветров, заканчиваются только возвращением Улисса в Эолию и тем, что он был изгнан оттуда как человек, ненавистный богам, которым он не был. Этот Эол, по-видимому, не требуется ни для достижения общей цели поэмы, ни для представления какой-либо древней традиции; мы также не можем каким-либо образом связать его с Эолом, великим национальным деятелем, потомки которого были столь прославлены, поскольку этот Эол явно считался сыном или прямым потомком Юпитера; так что его нельзя было назвать сыном Гиппотаса. Возможно, происхождение его места в "Одиссее" следует искать в каком-нибудь финикийском сообщении о штормах в северных морях, где Эолия, очевидно, находится в полной изоляции, о чем свидетельствует отвесная береговая скала и металлическая стена, которая проходит вокруг нее. Возможно, у него есть частичный прототип в неуместном Стромболи, внешний вид которого издавна полностью соответствует этой особенности недоступности. Вся картина, представляющая, во-первых, свирепость ветров и, во-вторых, существование эффективного контроля над ними, очевидно, воплощает в себе две черты, которые не могли не фигурировать по-разному в рассказах финикийских мореплавателей: во-первых, свирепость штормов, господствующих в этих отдаленных широтах, чтобы удержать других от попыток их преодолеть; и, во-вторых, их успешная борьба с созданными таким образом трудностями с целью прославления самих себя.

РАЗДЕЛ V.

Олимпийское сообщество и его члены, рассматриваемые сами по себе.

Замена монотеистического принципа политеизмом не только низвела божество в меру его атрибутов или способностей по отношению к человеку, но и создала необходимость в божественной экономике или государственном устройстве, которое должно регулировать отношения Бессмертных. Это государственное устройство не могло быть ничем иным, как человеческим, и, как кажется, ничем иным, как несколько ухудшенной копией своего земного оригинала.

Семейный порядок на Олимпе.

Соответственно, Бессмертные олимпийцы Гомера объединены в общество. Они не являются простой совокупностью существ, классифицируемых разумом в силу обладания общими свойствами, но они живут в двойственных отношениях: во-первых, в отношениях семьи или, по крайней мере, происхождения и кровного родства; во-вторых, в отношениях, установленных политической организацией, которая смоделирована в соответствии с формами греческих государственных образований, существовавших в эпоху Гомера.

Правительство Олимпа, хотя употребление этого слова на первый взгляд может вызвать улыбку, в принципе конституционно. Юпитер - его глава. Его обычный совет или аристократия представлена собранием таких божеств, у которых там есть дворцы, построенные для них

Вулканом, который выполняет в сообществе сразу двойную функцию архитектора и ремесленника[600].

Зафиксировано непосредственное родство почти всех этих божеств с Юпитером.

Его братьями у нас являются Нептун и Айдоней, или Плутон.

В качестве его жен у нас есть Юнона, главная; Латона, Диона и, вероятно, Деметра, второстепенные.

Его детьми у нас являются Минерва, Аполлон и Диана, Марс и Вулкан, Венера, Меркурий, Геба.

Из девятнадцати божеств, которые кажутся определенно олимпийскими, есть только четыре, которые не попадают сразу в семейный порядок: это Фемида, Ллос, Ирис и Пайеон. Возможно, в этих случаях также приписывалась связь, хотя она не зафиксирована. Следует отметить, что Юпитер явно наделен титулом Отца богов. И, возможно, идея, которую предполагается донести, заключается в том, что семья, выросшая в отделение или клан, имеет своим отличительным признаком то, что все ее члены, большие и малые, имеют либо более близкое, либо более отдаленное родство с главой. Что касается второстепенных божеств, то в различных случаях записано, что они являются дочерьми Юпитера; такие как Музы, Молельни и Нимфы большинства категорий. Но создается впечатление, что они принадлежат скорее поэзии Гомера, чем его мифологии. Среди мужских божеств все сыновья Юпитера находятся на Олимпе: сыновья Нептуна занимают более низкое положение.

Каким бы ни было его отношение к семейному *ядру*, сообщество Olympus полностью сформировано. Помимо главы Юпитера и обычного собрания, его Совета или Двора, который подчиняется греческому слову βουλή, у него есть своя Агора, большая Ассамблея, или парламент, созываемый в кризисных ситуациях чрезвычайной важности, таких как решение главными силами судьбы Трои.

Но поскольку у нас нет примера, за исключением фракционного и крайне одиозного Терсита, кого-либо из простых людей, кто принимал бы реальное участие в спорах между людьми, то и второстепенные божества на небесах немые.

Нет, сходство даже ближе, чем это. У греческого βουλή, а также у οὐροῖ, есть свои говорящие или ведущие персонажи, и у каждого из них также есть свои молчаливые члены. Вожди - Агамемнон, Нестор, Улисс и Диомед; последний названный вождь всегда держится скромно, как человек, недавно достигший совершеннолетия. Ахиллеса, несомненно, пришлось бы добавить, если бы действие поэмы позволило ему присутствовать во время дебатов. Но мы никогда не слышим о том, чтобы Аяксы, Идомей или такие вожди, как Эврипил, принимали какое-либо активное участие в происходящем. Тем не менее, обсуждения Олимпа, по-видимому, обычно ведутся Юпитером, Юноной, Нептуном[601], Минервой и Аполлоном[602]. Однажды Вулкан вмешивается в интересах своей матери: возможно, он был предложен Поэту Терситом[603] как земной аналог. В "Одиссее" Солнце обращается к Собранию как к стороне в своем собственном деле, но ни оно, ни Венера, ни Марс, ни Меркурий, ни какое-либо другое подчиненное божество никогда не участвуют в обсуждении.

Термин οὐροῖ, или собрание, используется у Гомера для обозначения встреч божеств только в определенных случаях: а именно, в начале Восьмой и Двадцатой книг[604]. Другие, или

обычные собрания, не имеют отличительного названия. Мы можем узнать их по тому, что они не зависят от какого-либо призыва или представления, и по частому упоминанию либо о продолжающемся пиршестве, либо о чаше в руках божеств. Это были постоянные собрания божеств, законом жизни которых был досуг с продолжительными, хотя и не чрезмерными пиршествами; и их обычным местом действия был Олимп. Их соответствие с βουλή не следует слишком подчеркивать, поскольку они, в отличие от греческого βουλή, обычно не предшествуют Собранию. Следует помнить, что βουλή был эллинским институтом и что боги не были исключительно эллинскими, хотя Олимп был по существу национальным.

Политический порядок на Олимпе.

Аналогия между божественным и человеческим γοράῖ установлена в подчеркнутой форме самим Поэтом; который делает Фемиду преследователем или Призывателем[605] для первого; а также говорит о ней, в отношении последнего,

ἦτ' ἀνδρῶν ἄγοράς ἡμὲν λύει, ἡδὲ καθίζει[606].

Признание правила справедливости, внешнего и превосходящего нас самих, является обычным явлением в Собраниях людей у Гомера, когда они встречаются по делам. Такого не могло быть на Собраниях олимпийских богов. Уважение к авторитету и традициям также плохо согласуется с представлением о существах, обладающих неограниченным или, по крайней мере, значительно расширенным интеллектом. Таким образом, подобно отдельным божествам, божественные Ассамблеи и все государство в целом лишены величайших моральных гарантий своих собратьев на земле. Следствием этого является то, что их этический тон намного ниже. Сила - единственное эффективное средство выражения авторитета среди Бессмертных. Это любопытно показано в "Богомахии", ибо эта битва происходит тогда, когда судьба Трои, ставшей предметом спора, уже давным-давно решена. Всякий раз, когда возникает трудность, требующая такого способа лечения, Юпитер прибегает к угрозе использовать его даже против таких величественных и могущественных божеств, как Минерва, Нептун и Юнона. Иногда, действительно, он выставляет это напоказ, предвкушая, даже когда никаких симптомов недовольства еще не проявилось.[607] И так, с другой стороны, мошенничество - это ресурс слабых, а насилие - сильных. Юнона, неспособная организовать комбинацию против своего мужа, придумывает хитрость.

Таким образом, божества не подвергаются никаким эффективным этическим ограничениям; и единственными примерами, в которых упоминается высоконравственное чувство αἰ δὴ, управляющее ими во взаимном поведении, являются случаи двух великих традиционных божеств, Минервы и Аполлона, со ссылкой на их дядю Нептуна, и Юпитера, в случае которого это чувство вежливости, а не долга, со ссылкой на Фетиду[608].

Но, хотя моральные принципы и религиозное благоговение отсутствуют, остаются два принципа, имеющих значительную ценность и полезность. Одним из них является определенная вежливость, которая преобладает при отсутствии серьезных противодействующих причин. Во-вторых, сила интеллекта очень заметна в работе их государства. Это не просто желание Юпитера, это его совет, который был исполнен в Троянской войне. И опять же, это не его личный совет, но это решение, которое он принимает в соответствии с общим мнением богов[609]. Он мог бы быть вполне доволен тем, что Троя устояла из-за обилия ее приношений; но он видит, что если он попытается осуществить такой

план, который лично ему был бы приятен, то ему придется столкнуться с упорным сопротивлением трех сильнейших божеств - Нептуна, Юноны и Минервы. Возможно, это расхождение во мнениях могло бы вылиться в войну на небесах, и эта война могла бы пойти по тому же пути, что и тот, который счастливо пресек Бриарей: поэтому он избегает этого вопроса, идет на уступку, не позволяя себе показаться, что делает это, и таким образом сохраняет свое общее положение во главе олимпийского сообщества.

Вежливость и Интеллект среди Бессмертных.

Говоря о мифологическом божестве как таковом, отличие небесного интеллекта от человеческого - это различие скорее в степени, чем в виде. Процесс обдумывания в уме смертного и состояние неопределенности перед принятием решения - частые сюжеты гомеровских описаний. И иногда он ставит перед нами отдельных божеств с теми же или почти такими же подробностями, как в случаях, происходящих среди людей, когда сомнение предшествует решимости. Суть и основа этого процесса аналогичны, как мы видим в случае с Юноной и снова на примере самого Юпитера. Она обдумывает вопрос, как ей обмануть Юпитера[610]:

μερμήριξε δ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη

ὅπως ἑξαπάφοιτο Διὸς νόον αἰ γιόχοιο.

И тогда она решает;

ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλὴ, к.т.λ.

Поэтому он[611], в свою очередь, долго размышляет, прежде чем решить, что Патрокл перенесет войну с кораблей на стены. Опять же, из-за великих указов, которым суждено оказать огромное влияние на судьбу человека, споры и размышления кажутся богам моральной необходимостью в той же степени, в какой важные темы требуют публичных дебатов среди людей.

Метод отражения Земли в олимпийской жизни иногда переносится Поэтом вплоть до деталей социального общения. Таким образом, это земной обычай героической эпохи, согласно которому незнакомцев развлекают, прежде чем их попросят рассказать о своих делах[612]. И эта гостеприимная практика распространяется даже на обращение с теми, кому поручено важное сообщение; так что царь Ликии целых девять дней развлекает Беллерофонта, пока у него в кармане лежит свиток, содержащий просьбу о его смертной казни[613]. В точном соответствии с этим порядком действий, Меркурий[614] угощается Калипсо в Оигии, прежде чем передать важное послание, которое ему доверил Юпитер от имени всего олимпийского двора.

Хотя в одном или двух случаях нам было трудно сделать вывод относительно определенных божественных персонажей, являются ли они олимпийцами или нет, все же в принципе четко проведена черта, которая отмечает превосходство членов Олимпийского Двора. Мы находим это в специальном объявлении Calypso[615]. Мы находим это, возможно, еще более отчетливо отмеченным в сравнении между Венерой и Фетидой, поскольку мы видели, что касается первого из этих божеств, ее крайнюю слабость и неспособность во всем, за исключением того, что касается особого импульса, который она представляет. Фетида, с другой стороны, полна

активности и интеллекта; и одарена телесными способностями, достаточными, чтобы летать подобно ястребу с Олимпа, держа в руках небесное оружие (однако не следует забывать о присущей ему плавучести[616]). И все же, несомненно, потому, что она не олимпийка, она уступает пальму первенства Венере: ибо Аполлон говорит Энее об Ахилле[617];

καὶ δὲ σέ φασι Διὸς κοῦρης Ἀφροδίτης

ἐκγεγάμεν· κείνος δὲ χειρίονος ἐκ θεοῦ ἐστίν.

Их единство несовершенно.

Хотя совокупность θεοὶ служит единством, указывающим на абстрактную мораль, на практике между ними наблюдается поразительная нехватка единства и общих или корпоративных чувств. Это отражено в решении Париса: в любви Нептуна к Циклопам, которые отрекаются от власти Юпитера: опять же, в его отвращении к феакам, которые так любимы богами в целом, что появляются в своем надлежащем виде на религиозных праздниках этих любимых островитян[618].

Но, несмотря на этот недостаток подлинного корпоративного духа и несмотря на преобладание эгоистичного аппетита как правила жизни, по крайней мере, у большей части Бессмертных, было бы несправедливо утверждать, что принцип единства в Божественном Правлении полностью разрушен гомеровским политеизмом. Превосходство Юпитера, хотя это и не равносильно превосходству в более строгом смысле[619], все же достаточно очевидно, чтобы поставить его намного выше любого другого отдельного божества по чистой силе.

Следовательно, когда его рассматривают как руководителя олимпийской системы, он в целом соответствует своей работе. Он может быть обманут и сбит с толку на мгновение, как Юнона в Четырнадцатой "Илиаде"; но это только на мгновение. Или неподчинение какому-то конкретному божеству может привести к сопротивлению, как у Нептуна в Пятнадцатом: но, после предупреждения, осознанная неполноценность вскоре подводит итог. Вот и все об исполнении божественных повелений. Однако, что касается законодательного процесса, небо строго следует за землей, за теми лишь исключениями, которые объясняются различием в составляющих элементах.

Влияние или даже угрозы могущественного лидера, моральная сила убеждения, сравнение средств принудительных действий с той и с другой стороны, и, опять же, объединение воли и мнений для достижения совместного результата - все это ведущие процессы, посредством которых свободные институты работают на земле, обладающие существенной идентичностью, хотя и с большей неуклюжестью формы и меньшей свободой духа, как можно было бы ожидать от пересаженных идей, также являются процессами, посредством которых достигаются высшие и провиденциальные указы. О степени преобладания этого принципа свободного государственного устройства у нас не может быть лучшего критерия, чем судьба Трои. Это произошло не только из-за личного благоразумия Юпитера, но и потому, что, действуя как βασιλεὺς на небесах, подобно Агамемнону на земле, он поддался преобладающему влиянию той части Олимпа, которая действительно была, по-видимому, менее многочисленной, но обладала внушительной силой, влиянием и активностью.

Было бы справедливо по отношению к Гомеру и его Олимпу забыть, что, уступая могущественной партии, возглавляемой Юноной, Нептуном и Минервой, Юпитер также уступал порочным и закреплял триумф добродетельного дела.

Таким образом, хотя мы видим, как дух антропофуизма разрушает принцип Единства Бога, поскольку он слишком слаб и слишком слеп, чтобы поддерживать чистые традиции, в которых он был передан, все же до крайности любопытно наблюдать порядок и симметрию греческого разума, даже в его разрушительных процессах. Ибо, как мы выяснили, оно выстраивает свои группы божеств вокруг центра по принципу, который создает Семью, а затем дает им общность советов и единство действий по принципу, который поддерживает Государство. Что это, как не привлечение ресурсов и приемов, которыми располагало наше человеческое государство, для исправления, в некотором роде, того опустошения, которое оно произвело в Божественной Идее?

Система неоднородна.

Но хотя симметрия до сих пор была если не изучена, то создана спонтанно, у нас есть достаточно доказательств того, что Гомер не унаследовал и не изобрел для своих богов какого-либо единообразного и последовательного кодекса правил, интеллектуальных, моральных или политических. Также, опять же, в области смысла он не делал никаких общих положений для определения условий божественного бытия и действия для своих богов как порядка или даже для отдельных их классов. Отсутствие такой последовательности действительно является одним из поразительных доказательств глубокого дуализма происхождения в его тео-мифологии. Все, что мы можем сделать, это понаблюдать за его преобладающими способами лечения и извлечь из них общий смысл. Продолжая таким образом, мы обнаружим, что класс Бессмертных по-разному обладает заметным превосходством над человеком; но степени этого превосходства, поскольку они нигде точно не определены, поэтому они сильно различаются в случаях с различными божествами: и когда, отбрасывая все особые характеристики отдельных членов системы, мы пытаемся воплотить то, что является общим для них всех, мы оставляем лишь незначительный и тощий осадок.

Классификация различий также не является регулярной. Если мы сравним его описания некоторых низших божеств с некоторыми высшими, мы должны быть поражены тем, что обнаруживаем значительное отсутствие аналогии между ними. Некоторые низшие личности того же порядка, как мы увидим, могут выделяться определенными способностями, даже те, кто в целом их превосходит. Таким образом, Цирцея и даже Сирены, по-видимому, обладают большей силой, чем Меркурий или Вулкан в той же области. Разнородное происхождение и несовершенная ассимиляция дают истинное объяснение этим явлениям.

Можно установить в качестве общего правила, что божественная жизнь Олимпа, где бы она ни воспроизводила человеческую, воспроизводит ее в деградированной форме. Наслаждение и снисходительность, перенесенные с земли на небеса, теряют ту грань почетного отношения к труду как к необходимому восстановительному средству, которая единственная делает их уважаемыми на земле.

В целом, главная нота божественности у Гомера - это освобождение от ограничений морального закона. Хотя гомеровские боги еще не перестали быть защитниками морали на земле, они лично перестали соблюдать ее правила ни для себя, ни между собой.

По сравнению с мужчинами в поведении они обычно характеризуются большей силой и интеллектом, но более низкой моралью.

Они, как представляется, не были регламентированы в их отношениях друг к другу по любым мотивам: обращается либо из закона, права и справедливости, или от любви: если — исключение, которое подтверждает правило — в месте крепления, принадлежащих человеческого отношения родителя и ребенка — это слабо отражено в бессмертных, а когда Юпитер звонки Минервы или Дианы, φίλον τέκος[620], и Венера τέκνον ἑμὸν[621]: опять же, в заботу Венеры после того, как она ранена ее мать Диона[622], и, еще чуть-чуть указано, что Диана по Латона[623]. В поведении Марса после смерти Аскалафуса импульс сиюминутен, и в нем есть сильный животный оттенок, который, кажется, пересиливает, подобно приступу опьянения, то небольшое, чем он обладает, здравомыслие. Скорбь Юпитера по Сарпедону — единственный случай сильной привязанности среди Бессмертных. И примечательно, что это чувство испытывается не к брату или сестре божества, а к смертному; к одному из тех ликийцев, к которым Гомер относится с такой необычайной и неизменной благосклонностью.

Сила и обман - их главные инструменты.

Таким образом, общие принципы правления самих Бессмертных - это просто принципы силы и террора, с одной стороны, или обмана и лживости - с другой. Например, Террор подчиняет враждебную волю Юноны[624] в Первой книге, Юноны и Минервы в Восьмой[625], и Нептуна, не без особого нежелания с его стороны, в Пятнадцатой. Фетида обольщает Юпитера в Первой книге[626]; Юнона полностью соблазняет его, помимо того, что перехитрила Венеру, в Четырнадцатой; Минерва заманивает Аполлона в Седьмой в план единоборства, который спасает греков от неминуемого поражения. И различие во мнениях относительно Трои в божественном Собрании в конце концов проявляется не без состязания главных сил, хотя фактическое решение олимпийского органа было принято давным-давно. Более того, эти принципы силы и обмана являются реальными принципами действия, даже если они не совсем очевидны. Когда Меркурий отказывается от битвы с Латоной, это потому, что он опасается последствий соперничества с женой Юпитера[627]. Еще более любопытным образом, когда Аполлон отказался от битвы с Нептуном, якобы на том основании, что божествам не стоит ссориться из-за дел жалких смертных, Поэт объясняет свое поведение чувством, отчасти почтительным, проистекающим из признанных между людьми отношений:

αἶ' ἔτο γάρ ῥα

πατροκασιννήτοιο μινύμεναι ἐν παλάμῃσιν[628].

Но здесь, возможно, была какая-то смесь страха, потому что, когда он уходит, Диана горько упрекает его, называет младенцем за его трусость и напоминает, что он сам вызвался похвастаться на небесах, что готов сражаться с Нептуном.

Как эти моральные элементы были почти полностью исключены из общих принципов, которыми гомеровские боги руководствовались в своих отношениях друг к другу, так и мы почти напрасно ищем их следы в их индивидуальном поведении. Действуя самостоятельно, они не проявляют ни мужества, ни справедливости, ни осмотрительности; но именно в том, что касается моральной умеренности или самоконтроля, они падают еще ниже стандарта даже человеческой добродетели. Магометанские небеса людей были небесами гомеровских богов. Их постоянное занятие, за исключением тех случаев, когда их беспокоят человеческие дела, заключается просто в постоянном, хотя и не пьяном или жестоком пиршестве; иногда в более

грубых поблажках. Если, говорит Вулкан своей матери, ты будешь ссориться из-за смертных, это будет пагубное занятие, потому что на наших банкетах не будет удовольствия[629]. Если Нептун в "Одиссее" исчез среди эфиопов[630], то это касается гекатомбы быков и ягнят. Если Юпитер и все боги совершают путешествие в один и тот же квартал в "Илиаде", то это на праздник[631], который, по-видимому, должен был продлиться одиннадцать дней. Если Геракл заслужил награду за свои труды, будучи вознесенным на небеса, его жизнь там описывается как жизнь, дающая ему право наслаждаться пирами среди Бессмертных[632]. Если Ганимед будет принят в их компанию, то это для того, чтобы он мог исполнить для Юпитера обязанности виночерпия[633], в которой, по-видимому, были задействованы и Вулкан, и Геба. Из всех фраз, характерных для гомеровских богов и их жизни, нет ни одной, которая подходила бы лучше, чем $\epsilon\epsilon\omicron\iota \rho\epsilon\iota \alpha \zeta\omega\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$.

Их доминирующий эгоизм.

Глубже, даже чем их коллективная преданность простому наслаждению, лежит их сильный и глубочайший эгоизм. Мы не можем не отметить отсутствие тех чувств справедливости и самопожертвования, тех высоких восторженных эмоций, которые так много сделали для облагораживания человеческой жизни героической эпохи. Есть доля истины в утверждении, что они устанавливают односторонний закон и управляют им:

$\omega\varsigma \gamma\alpha\rho \acute{\epsilon}\pi\epsilon\kappa\lambda\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\tau\omicron \theta\epsilon\omicron\iota \delta\epsilon\iota\lambda\omicron\iota \sigma\iota \beta\rho\omicron\tau\omicron\iota \sigma\iota$,

$\zeta\omega\epsilon\iota\nu \acute{\alpha}\chi\nu\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\cdot \alpha\upsilon\tau\omicron\iota \delta\acute{\epsilon} \tau' \acute{\alpha}\kappa\eta\delta\acute{\epsilon}\epsilon\varsigma \epsilon\iota \sigma\acute{\iota}\nu$ [634].

Но помимо этого, в чувствах итальянского поэта Гуарини кроется глубокий смысл[635]:

Guarda, che nel disumanarti

Non divenga una fera, anzi che un Dio.

Греческая мифология, отходя от самой основы Божественной идеи в представлении о своих богах, по моральной необходимости превращает их не в человека, а в нечто морально недостойное человека. Среди всех божеств нет того, что мы могли бы назвать одним полностью развитым благородным характером. Они, как правило, за исключением тех случаев, когда они модифицированы традиционным элементом, являются титаническими творениями интеллекта или силы, или того и другого вместе, лишенными добродетели. Даже там, где, как в случае с Минервой и Дианой, они чисты, их чистота не вдохновляет и не впечатляет Поэта и вполнину с той силой и огнем, которые он, должно быть, испытывал, рисуя матрону Андромеху или деву Навсикаю. Но это не обычный случай. Действительно, с большими оговорками относительно традиционных божеств по сравнению с мифическими, а также относительно женских божеств по сравнению с богами, мы должны признать, что, как правило, Бессмертные Гомера, когда они предстают перед судом беспристрастного расследования, в своем личном поведении являются нечистыми сладострастниками, и что законы, которые составляли основу семейной жизни и которые во времена Гомера все еще удерживали человеческое общество от полного разврата, для них не имели сдерживающей силы, более того, не признавались в существовании.

Бесчинства богов не сопровождаются чувством стыда, подобным тому, которое не без нежности отметил Гомер в отношении посягательств на Астиохе[636];

παρθένος αἱ δοίη, ὑπερώϊον εἰ σαναβῶσα.

Наоборот, Юпитер относится с заметным самодовольством о своих делах такого рода в XIV "Илиады"; и показывает очень нрава, описанный Святым Павлом, как самые передовые разврат, который не только дает в искушение, но уплотнения свои преступления с привычным и сознательное утверждение[637]: αὐτὰποιοῦσιν Οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς συνευδοκοῦσι πράσσουσιν.

Жестокость Калипсо в ее любви.

Мы можем считать Калипсо справедливым образцом этики Бессмертных. В надежде на чувственное наслаждение она держит Улисса в плену на своем далеком острове. Она видит, как он изо дня в день тоскует по своему дому и семье; и хорошо знает, какое горе его отсутствие должно причинить добродетельной жене и сыну, а также общественное зло, которое, несомненно, возникнет из-за длительного отсутствия мудрого и способного государя. И все же она никогда не смягчается, но все еще в своей благоухающей пещере она поет в такт движению своей золотой прялки. (Од. ст. 59.) Когда Гермес объявляет ей указ о том, что она не может сопротивляться его возвращению, она жалуется на жестокость высших богов, но добавляет: 'Поскольку я ничего не могу с собой поделать, пусть он погибнет, если того пожелает Зевс'. Однако она обещает отослать его в целостности и сохранности и сдерживает свое слово; но это происходит после того, как Меркурий хорошо предупредил ее о последствиях неповиновения, а Улисс крепко связал ее клятвой, которая была ужасна даже для Бессмертных. (Од. ст. 146, 184.)

Чувство зависти, которое они начали испытывать по отношению к людям, по-видимому, также испытывалось по отношению к членам божественного ордена. Это была зависть, с которой боги смотрели на счастье, которым наслаждалась Аврора в своем союзе с Орионом, пока оно не закончилось его смертью; и это побудило Юпитера уничтожить Иасион, объект выбора Деметры[638]. Но это (так говорит Калипсо) была зависть мужчины к женским богествам. Взаимных чувств нет, и здесь любопытно наблюдать неравенство полов, наряду со многими другими признаками и зачатками разврата, установившимися среди Бессмертных способом, неизвестным человеческому обществу того времени.

Обвинение, которое Калипсо выдвигает против богов, может быть оправдано, а может и нет; но, по крайней мере, кажется очевидным, что, хотя они и имеют некоторое отношение к преобладанию моральных законов между одним человеком и другим, они ни в коем случае не вменяют ей никакой моральной вины в жестоком заключении Улисса, даже когда они исправляют несправедливость своим указом.

Неполноценность моральных стандартов, отмечающих порядок богов, также прослеживается в различных расах, которые Гомер описывает как претендующие на особое родство с ними; циклопы, лестригонцы и даже, возможно, феаки. Последнему из них мы, конечно, можем предъявить обвинение не более чем в эпикурейской и бесславной легкости: но два первых не только не умаляют, они даже доказывают свое родство с богами, будучи одновременно более сильными и более порочными, чем обычные люди.

И поскольку это затрагивает сородичей Бессмертных вместе с ними самими, точно так же это распространяется из сферы морали в сферу манер. Пока Гефест подавал им праздничную чашу, они безудержно смеялись над его личным уродством[639]. Теперь греки смеются над Терситом[640], когда его избивают, но это непосредственно связано с его проступком и не имеет никакого отношения к его уродству. Смех над простым уродством нигде не встречается у

Гомера: и он полностью противоречил бы тону чувств, который пронизывает гомеровские манеры. Действие, которое предлагает наиболее близкое к нему приближение, подтверждает дух этого наблюдения. Это швыряние табурета Женихом Антиноем[641] в явно дряхлого Улисса; которое строго зарегистрировано, наряду с другими злодеяниями этой развратной компании, для грядущего дня возмездия.

Олимпиец в сравнении с героической жизнью.

Одним словом, все еще оставляя в стороне в некоторой значительной степени божества традиционного происхождения, которые мало вписываются в общую картину, но имеют свой собственный портрет отдельно, на Олимпе, так же как и на нижней земле, можно найти соотношения степеней власти и интеллекта; и боги, населяющие его, в целом, обладают этим в значительной степени; но закон и цель их жизни сводятся к своеволию и потаканию своим желаниям. Они не обсуждают свои собственные обязанности или даже обязанности людей друг перед другом; редко, если вообще когда-либо, обязанности людей даже перед самими собой, за исключением количества выливаемых возлияний, приносимого в жертву мяса и пара, исходящего от алтарей. В их удовольствиях есть смешение: одни утонченны, другие чувственны, но и те, и другие одинаково эгоистичны, а последние совершенно необузданны. Гейне говорит, и во многом буквально, что описание дневных занятий на Олимпе, приведенное в первой "Илиаде", является расшифровкой жизни героя[642]; но это только одна часть жизни героя; это жизнь героя в моменты потворства своим желаниям и расслабления, которые демонстрируют нам ее низшую и менее благородную сторону. , не принимая во внимание его великие чувства и великие обязанности, его чувство чести, его тонкие чувства, его взаимные привязанности, развитые в отношениях кровного родства, дружбы, гостепреимства, суверена и подданного и даже хозяина и крепостного. Какое жалкое зрелище представили бы нам Гектор, Ахилл, Диомед, Нестор, Улисс и остальные, если бы их существование было посвящено просто распитию кубков и нюханию или пожиранию мяса убитых животных, даже если при этом присутствовали смягчающая утонченность вечной арфы и песни. И все же такова картина, предлагаемая гомеровской мифологией.

В целом, хотя остается верным, что обожествление героев или их продвижение к счастливому бессмертию во времена Гомера зависело от добродетели и заслуг; те, кто таким образом получал доступ на Олимп, занимая там свои места, действительно обнаруживали, что знакомятся с новым и гораздо более низким законом жизни, чем тот, к которому они привыкли на земле. Так, например, обстоит дело с Гераклом; у него действительно есть загробная награда, но она заключается просто в жизни, лишенной таких добродетелей, как терпение, послушание, доблесть и борьба, которыми оно было заслужено.

Однако превосходство интеллектуального начала над материальным, за исключением потакания своим желаниям, как и следовало ожидать, решительно утверждается в греческой мифологии. Возможно, наиболее отчетливо это проявляется в триумфе Юпитера и Олимпа над грубой мощью Титанов. Это также становится ощутимым, когда мы обнаруживаем, что сила Марса, который не представляет собой ничего, кроме боевой силы, не всегда гарантирует ему победу, даже в состязаниях на простую силу, но что он свергнут Минервой в битве богов, исправляемый ею по желанию во всех других случаях[643] и ранен, с ее помощью, героем Диомедом под стенами Трои. Но когда мы говорим об интеллекте в противоположность материи, дело обстоит настолько по-разному в отношении различных божеств, что необходимо

попытаться дать более строгую оценку их общего характера, чем мы до сих пор стремились получить.

Их освобождение от Смертной формы.

Великое и, возможно, единственное существенное свойство, которым отличаются гомеровские боги, выражено в их очень распространенном названии *άθάνατος*: они бессмертны.

Есть что-то любопытное в вопросе, почему они равномерно и абсолютно наделены этим даром, но не другими; почему с них снято ограничение Смертью, и все же другим ограничениям позволено оставаться во многих отношениях.

Кажется, что здесь мы имеем независимое и беспристрастное свидетельство истинности представления, переданного в Священном Писании, о том, что смерть была особым наказанием, назначенным за грех, и что поэтому, выходя за рамки человеческого порядка, мы, как само собой разумеющееся, выходим за его пределы.

Если бы сверхъестественная система Поэта показывала нам только те божества, которые являются представителями первобытной традиции, было бы легко объяснить атрибут бессмертия. Но здесь множество божеств, созданий, созданных человеком; почему им был дарован этот дар, в то время как другие были лишены его? Может быть, опять же, потому, что то, что последним вошло в состояние человека, должно в логическом и моральном порядке выйти из него первым: при формировании концепции существования, более высокого, чем человеческое, первым шагом, собственно говоря, было, прежде чем разбираться с более явными недостатками, присущими его природе, отбросить то, что ей не принадлежало, но было нанесено на нее как знак позора по особой причине, подобно буквам, клеймящим дезертира или раба.

У Гомера, по-видимому, каждое божество, как великое, так и малое, освобождено от смерти. Фрагмент Гесиода[644] исходит из абстрактно иной основы и путем остроумного умножения, начиная с срока, присвоенного человеку, приписывает нимфам жизнь в 291 600 лет. По всей вероятности, смысл этого отрывка может заключаться не в том, чтобы ограничить бессмертие, а в том, чтобы расширить практическое представление о нем, доведя жизнь до числа, которое произвело бы гораздо большее впечатление на умы поколения, грубого в арифметике, чем просто абстрактное утверждение о бессмертии: точно так же для нас морской песок или даже волосы на голове могут более впечатляюще передать идею неограниченного числа, чем фраза "неисчислимое", хотя на самом деле эффект любой цифры заключается в их ограничении.

Калипсо принадлежит к низшему и самому земному разряду гомеровских божеств. Она прямо признает свою неполноценность перед олимпийскими богами, заявляя, что пошлет Улиссу попутный ветерок, который благополучно доставит его домой, при условии, что *они* позволят это, которые пока что являются ее начальниками как в планировании, так и в выполнении того, что они планируют[645]:

αἶ κε θεοὶ γ' ἐθέλωσι, τοῖ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,

οἷ μιν φέρτεροί εἰσι νοῆσθαι τε κρῆναί τε.

Тем не менее, она отчетливо противопоставляет себя Пенелопе в том самом, что она бессмертна: и ответ Улисса признает это как существенное различие[646];

ἡ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἄθανατος καὶ ἀγήρων.

Пожалуй, единственные случаи, в которых Гомер рассматривает возможность поставить точку в существовании бога, - это два, в которых речь идет о полуживотном Марсе. Когда Отус и Эфиальт заковали его в цепи, кажется, что, если бы не Эрибоя, он бы погиб[647]: выражения такие,

καὶ νῦ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἄρης ἄτος πολέμοιο.

И снова, при нападении Диомеда, хотя Поэт не упоминает об этой последней крайности, он, возможно, был бы все равно что мертв, если бы не бежал (ζῶν ἀμένηρος, Ил., ст. 887). Это не смерть, но, во всяком случае, это приостановка жизни, по-видимому, безграничная. Третья альтернатива открывается в суровом ответе Юпитера, который замечает ему, что он мог бы быть низвергнут в Тартар, если бы неслучайность его высокого происхождения; скрывая идею за скромными словами[648],

καὶ κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανίωνων.

Таким образом, божественная жизнь, которая, однако, несомненно, у Ареса заключена в одно из своих наименее богоподобных вместилищ, подвержена деградации и приостановке, даже, возможно, затяжному, хотя, вероятно, ни в коем случае не быстрому процессу угасания. Но это последнее скорее является пределом бедствия только в математическом смысле; то есть пределом, который на самом деле никогда не достигается, хотя, кроме него, нет ничего, чего нельзя было бы достичь и даже перейти.

Частичное освобождение от других ограничений.

Вот и все о великом даре бессмертия. По отношению ко всем другим ограничениям, налагаемым на конечное существо, положение Бессмертных, бесконечно разнообразное в зависимости от двух великих классов и индивидуальных случаев, имеет одну особенность, применимую к нему в целом, а именно, что это позиция предпочтения, а не независимости.

Каждое божество обладает некоторыми личными свободами и полномочиями, выходящими за рамки того, чем пользуются люди. Но в целом она такова, что мы должны понимать ее скорее как характеристику промежуточных порядков творения, чем как должное соответствие божественной природе. Однако мы должны различать эти три вещи: 1. Личные освобождения божества от ограничений времени и места и других ограничивающих условий; 2. Общие полномочия, которые могут быть применены к другим богам, к человеку, к животным или неодушевленной природе; 3. Полномочия, которыми пользуется конкретная область, над которой божество председательствует.

Так, например, Калипсо, хотя, как мы видели, она и занимает более низкое положение, все же обладает очень высокими прерогативами. Она посылает Улиссу попутный ветерок и предсказывает несчастье, которое постигнет его прежде, чем он доберется до своего дома. Цирцея превращает людей в зверей, а затем возвращает им формы большей красоты и роста[649]. Она осведомлена о событиях в подземном мире и о том, что произойдет по прибытии туда Улисса. Затем она посылает благоприятный бриз, чтобы привести в движение его судно[650]; и по возвращении предсказывает ему обстоятельства его обратного

путешествия[651]. И Протей дает аналогичное предсказание Менелаю, к которому он добавляет объявление о своей судьбе после смерти[652]: он также преобразует себя во множество форм.

Итак, никакие гомеровские божества не приказывают ветрам дуть, кроме Юпитера, Юноны, Аполлона и Минервы; никто не дает предсказаний людям, кроме Минервы и Аполлона, последний опосредованно, через Провидцев или Оракулов; примера абсолютного преобразования у нас нет; но Минерва, и только она, преобразует Улисса из одного человеческого облика в другой. Я имею в виду абсолютную трансформацию, осуществляемую с другими: все божества, по-видимому, могут трансформироваться по своему желанию; ибо даже Венера является Елене замаскированной, хотя и несовершенно, в виде престарелой служанки[653].

Этот дар знания будущего тем более примечателен, если учесть, что некоторые из олимпийских божеств не знали даже о том, что только что произошло; как Марс, по случаю смерти своего сына Аскалафуса[654]. Даже Юпитер, как и остальные боги, был совершенно не осведомлен о тайной миссии Ириды от Юноны к Ахиллесу[655].

Случаи, когда второстепенные божества обладают большими силами.

Я думаю, что великую силу этих второстепенных божеств можно объяснить двумя соображениями:

1. Эти божества принадлежат к кругу внешних, или финикийских, традиций, и Поэт, следовательно, трактуя их, не подчиняется тем же законам, по которым он регулирует олимпийский порядок. Они появляются на сцене в связи с Улиссом или Менелаем и только в "Странствиях"; таким образом, Гомер усыновляет их для этой особой цели и наделяет любыми дарами, которые им для этого требуются, точно так же, как с чужаками, пока они остаются, обращаются в доме более либерально, чем с детьми семьи, по той самой причине, что они чужаки и не имеют отношения к регулярной организации и продолжению жизни семьи.

2. Другой принцип мифологии ведет нас другим путем к той же цели. Каждое божество щедро наделено в пределах своей компетенции. Теперь область Протея, Калипсо и Цирцеи находится за пределами Географии. В пределах этой сферы обычная деятельность олимпийских божеств по отдельности приостановлена. Гомер предпочитает предоставить это управление божествам, которых он может создать из своих финикийских материалов для этой цели. Таким образом, он получает возможность расширить круг разнообразия и провести новые и заметные линии разграничения между двумя мирами. Нептун действительно присутствует там волей-неволей; ибо навигация является основным элементом его темы, *ἡ δὲ ἁλὶς* пронизывает ее, ни в одной части которой он не может быть исключен. Олимпийский суд также следит за этим, и их приказы передаются туда Меркурием, их агентом. Но, за исключением Нептуна, по указанной причине обычное действие божеств по отдельности приостановлено[656] не по причине какого-либо ограничения власти, например, у Минервы, а с поэтической целью и под предлогом того, что вся сфера выведена за пределы обычной жизни и опыта. Следовательно, точно так же, как Вулкан профессионально творит самые экстраординарные чудеса, хотя он всего лишь второстепенное божество, потому что они относятся к области металлического искусства, так и Цирцея и остальные наделены полномочиями творить подобное в области, в которой они являются закоренелыми зоофитами и исключительными обитателями.

Прежде чем перейти к общим ограничениям божественных способностей у Гомера, было бы неплохо немного подробнее проиллюстрировать этот закон особой одаренности.

Венера среди богов - то, чем Нирей был среди людей: ἄνακτις ἔην θεός[657]. И все же она преодолевает сопротивление Хелен[658]: и у нас также есть отчет о том, что ее пояс непобедим в своем действии[659]. Случай с Марсом своеобразен: его выводят на сцену, чтобы победить в его собственной провинции, как того требуют требования поэмы: но он низок, нет, жалок, поскольку он во всех аспектах ума и характера, но что касается внушительной внешности, его ставят в один ряд с Юпитером и Нептуном, между именами которых он помещен[660]. Нептун проявляет огромную мощь, и в его собственных владениях, на море, кажется, даже есть намек на провиденциальное предвидение[661]: он осознает, что Улисс достигнет Схерии. За исключением плавания по морю, он не проявляет таких признаков интеллекта, хотя всегда остается обладателем огромной силы. Меркурий, опять же, проявляет в передвижении большую независимость от законов места, чем некоторые божества, занимающие более высокое положение, чем его собственное: и, несомненно, это потому, что он профессионально является агентом или посланником. Тем не менее, путешествия Айрис начинаются не раньше, чем заканчиваются.

Божественные способности - продолжение человеческих.

Но общее правило таково, что божественные способности представляют собой, в отношении всех условий существования, не более чем улучшение и расширение человеческих[662]. Человек - это точка отсчета, и, исходя из этого шаблона, изобретение стремится работать вверх и вовне. Великие традиционные божества действительно стоят на иной основе и кажутся скорее уменьшением и извращением идеала, созданного по образцу бесконечного. Но общее правило остается в силе как в отношении телесных, так и в отношении ментальных законов для массы Олимпийского Двора.

Таким образом, божества подвержены сну, как обычно, так и под особым влиянием πῦρ, бога сна. У нас есть причина, по которой Юпитер не спит в данный момент[663]; это особая тревога, которая давит на него. Незадолго до этого он спал. Их тела не бесплотны, но способны быть скованными наручниками. Они способны также наносить раны; и они терпят боль даже до того, что кричат от нее: но их кровь - ихор, и их раны заживают с большой быстротой[664]. Они едят амброзию и пьют нектар. Они также получают осязаемое удовольствие от вкуса жертвоприношений и возлияний[665]. И это не только удовольствие, это еще и питание и сила, поскольку Меркурий говорит о том, что это очень желательно для поддержки в любом долгом путешествии. Он тоже практикует в соответствии с его наставлениями, поскольку, похоже, ему очень нравится трапеза из амброзии и нектара, которую ему предоставляет гостеприимство Калипсо[666].

Что касается органов восприятия, то олимпийские боги, по-видимому, практически зависят от глаза. Только Минерва обладает совершенным и безошибочным знанием всего, что ее касается. Ибо даже Юпитер, как мы видели, не освобожден от ограничений в этом пункте[667]. Юнона посылает Ирис Ахиллесу в Восемнадцатой "Илиаде" без его ведома, κρυβδᾷ Διὸς ἄλλων τε θεῶν. Аполлон не сразу осознает экспедицию Улисса и Диомеда в Долонию. Находясь здесь в оппозиции к Минерве, он не мог не пострадать. Как правило, даже эти великие традиционные

божества воспринимают не благодаря дару универсального видения, а благодаря вниманию[668]:

οὐδ' ἀλαοσκοπῖν εἴ χ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων.

Юнона, охваченная тревогой, наблюдает с Олимпа за резней, которую Гектор и Марс устраивают на равнине Трои; и точно так же с того же места наблюдает за Юпитером, восседающим на Иде[669]. Эти четыре божества, Юпитер, Юнона, Минерва и Аполлон, по-видимому, наделены самым широким кругозором. Даже Нептуну не приписаны такие силы, как им; ибо нам никогда не дают понять, что любое простое расстояние слишком велико для их понимания. Но Нептун видит ход битвы перед Троей, только приезжая в Самофракию, очевидно, чтобы показать ее, и глядя оттуда: поэт также не довольствуется тем, что не добавляет причины;

ἔνθεν γὰρ ἐφαίνετο πᾶσα μὲν Ἴδῃ

φαίνετο δὲ Πριάμοιο πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν[670].

отрывок, который, по-видимому, подразумевает, что его видение было во многом таким же, как у человечества, даже в определенной степени.

Общая распространенность ограничений.

В "Одиссее" Улисс продолжает свое путешествие на плоту без ведома Нептуна, хотя и находится во владениях бога, до восемнадцатого дня. Затем он обнаруживает его, но это только потому, что, поднимаясь из эфиопской страны, достигнув Солиманских гор, он, как предполагается, попал в поле зрения героя. Находясь здесь, без особых указаний, в зоне Внешней Географии, у нас нет средств точного измерения земного расстояния, и Поэт не сообщил нам, какой интервал пространства он предполагал для нас.

Изобретательные божества второго порядка на Олимпе очень слабо одарены в этом вопросе. Так много мы узнаем из невежества Марса по поводу смерти его сына Аскалафа. Когда Венера замечает, что Эней ранен, Гомер не называет места, с которого она смотрела; но общий диапазон полномочий этого божества настолько узок, что мы должны предположить, что он намеревается поместить ее непосредственно над полем битвы перед Троей.

О могуществе Аполлона или Минервы как слушателей молитвы независимо от расстояния я уже говорил; но местная идея более свободно раскрывается в аномальном характере главы Олимпа. В Первой "Илиаде" Фетида объясняет своему сыну, что она не может рассказать Юпитеру о его обидах, пока он не вернется из страны эфиопов, куда отправился с другими Бессмертными на пир[671]. Это может означать либо то, что он слишком далеко, чтобы заниматься своими делами, либо то, что его нельзя беспокоить, когда он вдыхает запахи гекатомбы.

Очень большое разнообразие в отдельных случаях, но в то же время общий и всепроникающий закон сдерживания, очевидны в описаниях божеств в отношении их способности передвигаться. Свобода передвижения дается им по-разному в зависимости от 1. их специфической работы и занимаемой должности; 2. их общего достоинства и свободы от чисто мифологических черт; 3. остроты конкретной ситуации. Что касается первого, я заметил, что Меркурий и Ирис обладают быстротой богов-посланников, которой они едва ли могли обладать в своем простом качестве богов. Однако даже Меркурий следует своему маршруту: с Олимпа он пересекает Пиерию, а затем, спускаясь, скользит по поверхности моря; затем, наконец, выходит

на пляж острова и так далее к пещере Нимфы[672]. Минерва, с другой стороны, в силу не какой-либо особой функции, а своей общей силы и величия, воспринимается как еще более быстрая. Путешествия Аполлона подобным же образом представляются мгновенными: правило в обоих случаях допускает только поэтические исключения. Колесницы Юноны и Нептуна[673], опять же, двигаются размеренным шагом. Каждый шаг лошадей Юноны покрывает расстояние, на котором человек может видеть[674]. Сам Нептун проходит в четырех шагах от Самофракии до Эгеи[675]. Перемещение Юпитера с Олимпа на Иду описано в терминах, ранее использовавшихся для путешествия Юноны[676]. В другое время Юнона путешествует с Олимпа на Лемнос через Пиерию, Эматию и вершины Фракийских гор. Здесь Гомер, кажется, предлагает ей что-то вроде проложенной дороги, по которой можно идти: поскольку маршрут немного окольный[677]. Марс, будучи ранен, улетает на Олимп: но Венера, хотя и ранена только в запястье, не может добраться туда, пока ей не поможет его колесница, которая, к счастью для нее, ждала на поле боя[678].

Но поэтическая полезность, так сказать, в значительной степени затрагивает всю тему передвижения олимпийцев и затрудняет строгий вывод соответствующих мифологических выводов. Это может быть достаточно проиллюстрировано следующими примерами. Мы видели величественное шествие Юноны с вершины одного холма на вершину другого и размеренный, хотя и быстрый ход ее колесницы. И все же, под давлением неотложных соображений, она улетает с Иды на Олимп, как носительница послания Юпитера, со скоростью, которую Гомер иллюстрирует замечательным сравнением путешествия мысли[679]. Опять же, там, где целью является внушительное великолепие, мера вносится в движения самого Аполлона лязгом дротиков на его плече, когда он идет[680]. И, более того, Венера, которую мы видели такой бессильной на поле Трои, после ее разоблачения в Восьмой "Одиссее", сразу же летит в Пафос; как и Марс во Фракию[681]. В обоих случаях это, вероятно, объясняется тем, что мероприятие не допускало декоративных увеличений, как, например, приличествовало путешествию бога. И когда Вулкан представлен как на самом деле занятый падением в течение целого дня с Олимпа на Лемн[682], вероятно, может подразумеваться поэтический намек на его хромоту.

Главные лидеры превосходства перед человечеством.

Таким образом, мы видим не только ментальное, но и телесное существование мифологического бога, окруженного со всех сторон. Сильный аппетит и склонность безудержно потакать ему вряд ли можно отнести к числу возвышающих дарований. Но если спросить, чем, кроме того, Гомер расширяет и улучшает для своих мифических богов человеческие условия существования,

(1.) Я должен ответить, что единственный великий смысл бессмертия заключается в

(2) Неограниченное изобилие средств телесного наслаждения и общая свобода от перерывов в заботах.

(3) Щедрое распределение таких несколько вульгарных благ, как физическая сила и высокий рост; и высшего дара абсолютной красоты, в который, однако, материально входит идея высокого роста.

О первом из этих двух мы узнаем из того факта, что банкет является обычным занятием Олимпийского Двора. В Первой книге драка между Юпитером и Юноной проходит естественным образом и, как само собой разумеющееся, превращается в пир, который длится весь день[683]. И когда Юнона в Пятнадцатой книге достигает Олимпа с посланием от Юпитера, Фетида, которую она встречает первой, приветствует ее, предлагая кубок[684].

Среди богов также существует своего рода 'светская жизнь под лестницей'. Когда Ирис отправляется от имени Ахиллеса навстречу Ветрам, она находит, что они слишком шумно пируют во дворце Зефира, вероятно, их главного[685]; но когда ее послание доставлено, она спешит прочь, чтобы пировать предпочтительнее божеств своего ранга на эфиопском жертвоприношении.

Их рост и красота.

Что касается размера и статуса, то эти дары раздаются так свободно, что почти не имеют меры: поэт даже не заботится в таких случаях о строгом единстве с самим собой. Марс, который в Пятой книге не привлекает особого внимания на поле битвы своими размерами, в Теомахии, когда лежит ниц, занимает площадь в семь акров. Эрис, ступающая по земле, ударяется головой о небеса. Шлема Минервы хватило бы на солдат сотни городов; золотые кисточки ее эгидов, числом в сотню, и каждая стоит сотню быков, после всех допущений простой небрежности в использовании численности, предполагали бы огромный вес и массивность. Соответственно, ось колесницы Юноны вполне может застонать под весом Паллады[686]. Аполлон, без малейшего кажущегося усилия, останавливает Диомеда и Патрокла в середине карьеры; и разрушает греческую стену так же легко, как ребенок разрушает свою игрушку кучу песка[687]. Можно привести и другие знаки, такие как поступь, сотрясающая землю, и голоса Марса и Нептуна, равные голосам девяти или десяти тысяч[688] смертные.

За единственным заметным исключением Вулкана, красота обычно указывается как характеристика олимпийских божеств. Среди богов это распространяется даже на Марс[689]. Для богинь это достаточно обозначено их обычными эпитетами. Даже Минерву, в которой личное очарование как бы затмевается возвышенными дарами ума, иногда называют κροнос и ἑϋπλόκαμος (Ил. vi. 92. Од. vii. 40): и Калипсо заявляет о превосходстве богинь над женщинами в красоте, как общее утверждение[690],

ἔπειθ' οὐτως οὐδὲ ἔοικεν

θνητὰς ἀθανάτησι δέμας καὶ εἴδος ἐρίζειν.

Мифологические или выдуманные божества в целом, но ни одно из строго традиционных божеств, по-видимому, не запятнано распутством. Среди первых, однако, мы можем наблюдать степени. Юпитер и Венера стоят во главе. За ними следуют Нептун, Марс, Меркурий, Церера, Полярное Сияние. Юнона, очевидно, рассматривает страсть просто как инструмент для достижения политических целей. Гомер дал нам на это весьма примечательное указание. Ибо, когда она видит Юпитер на Иде, хотя она только задумывает свой дизайн, она смотрит на него с отвращением: στυγερὸς δὲ οἱ ἔπλετο θυμῷ[691]. Поэтесса настолько осторожна, что мы не станем воображать, будто она находилась под сильным влиянием чисто чувственной страсти. Фетида предлагает своему сыну подобное средство от горя[692]. В простых олицетворениях, еще не наделенных сильной человеческой индивидуальностью греческого Олимпа, таких как Фемида и Гелиос, мы не ожидаем обнаружить эту черту. Но из всех полностью

персонифицированных божеств изобретательства только Вулкан, привилегированный Трудом и Уродством, кажется у Гомера исключенным. Однако эллинские богини, как правило, не любят более пеласгийских Венеру, Цереру и, вероятно, Аврору, унижающих себя интригами со смертными мужчинами.

Целомудрие традиционных божеств, Минервы, Дианы, Латоны и, вероятно, Аполлона, я считаю одним из самых благородных и значимых доказательств высокого происхождения материалов, которые они соответственно воплощают.

В божествах Гомера также присутствует не только зависимость от физического питания, но даже связанная с ним страсть чревоугодия. Основа этой идеи заложена в концепции, которая сделала пиршество обычным занятием Олимпа. Из этого следовало, что они были не только связаны чем-то вроде потребности в пище, но и поработаны ею из-за жадности как укоренившейся привычки.

Природа их отношения к самопожертвованию.

Следы этого мы находим во всех стихотворениях, в том русле, в котором обычно протекает божественная милость. Когда Гомер говорит о богах в смысле провиденциальных правителей, они относятся к справедливому человеку, а к несправедливому обрушиваются с гневом. Но когда он возносит нас на Олимп, и мы видим их в живой энергии их индивидуальностей, они хотят жертвоприношения, которое составляет их долю в плодах земли и человеческого труда, как мы узнаем из выразительных слов самого Юпитера;

τὸ γὰρ γέρας λάχομεν ἥμεῖς [693].

Именно щедрость Автолика в ягнятах и козлятах побудила Меркурия даровать ему взамен дары воровства и лжесвидетельства[694].

Моральное возмездие у Гомера отстает от проступка на большое расстояние, но за пренебрежение жертвоприношением наказывают снисходительно и сразу. Опять же, в случае с Троей, либеральность в данном конкретном случае, кажется, даже создает партию на Олимпе от имени оскорбляющей расы. При возведении греками крепостного вала Нептун немедленно призывает не устраивать против них обычных гекатомбов. Это наказано Дианой в Этолии, богами вообще при отъезде из Трои; и Менелай аналогичным образом за это преступление связан ветром в Фаросе[695].

Причина такого преобладания жертвоприношений, как в наказании, так и в награде, может частично заключаться в склонности человека (хотя, как мы сейчас увидим, эта практика имела и моральную сторону) заменять моральное послушание позитивными обрядами; но частично, также, в важности жертвоприношений для антропофизма самих олимпийских божеств.

Отбросив то, что каждое божество может делать в своей конкретной области, мы обнаружим, что гомеровским богам как таковым присуща лишь малая часть власти над природой — будь то люди, животные или неодушевленные объекты. Юнона передает внушение разуму Агамемнона[696] и придает вместе с Минервой мужество воину; но это все ее непосредственное действие, я имею в виду действие без средства, в этой области, демонстрируемое любым отрывком в Стихотворениях. Действительно, ни одно другое мифологическое божество вообще не восходит к деятельности такого рода.

Над животным и неживой природой Юнона проявляет высшие силы. Когда она гремит вместе с Минервой, насылает облако, чтобы помешать летящим троянцам, задерживает закат и помогает путешествию Ясона, мы можем рассматривать ее как рефлекторное использование атмосферных сил своего мужа: но дар голоса коню Ксанфу, по-видимому, может находиться в пределах ее досягаемости только благодаря высшему или традиционному элементу в его характере, представляющему идею верховного божества.

Среди божеств изобретательства общим правилом в отношении осуществления власти над природой или человеческим разумом является то, что она ограничивается вопросами, непосредственно связанными с их несколькими специализациями. Однако два экстраординарных акта власти над природой, по-видимому, находятся в компетенции каждого из них. Первый - это создание облачка или пара по желанию; другой - принятие человеческого облика для себя, либо в целом, либо по подобию какого-то конкретного человека. Я, однако, не припомню ни одного случая, когда бы эта сила использовалась божеством изобретения так, как это делает Минерва в Первой "Илиаде"[697], то есть при условии, что ее видит только один человек из многих присутствующих. В этом образе мы, кажется, находим фигуру, возможно, традиционный пережиток того внутреннего и личного общения между Всемогущим и индивидуальной душой, которое составляет высокую отличительную черту истинной религии.

По-видимому, существовали определенные видимые признаки, которые до определенного момента отличали бога от людей. Гектор в Пятнадцатой Илиаде знает, что Аполлон был богом[698], но не знает, что это за бог. Минерва проясняет видение Диомеда, чтобы он мог различать богов и людей[699]. Пандар, наблюдающий за Диомедом, не уверен, смертный он или бог[700]. Признание Венеры Еленой, действительно, могло быть связано с несовершенством ее способности к самотрансформации[701]; но это также могло быть связано с этими общими признаками сходства с божественным порядком, который сохранялся даже под человеческой личиной.

Гомер представляет Минерву как утяжеляющую колесницу Диомеда и заставляющую ось скрипеть[702];

μέγα δ' ἔβραχε φήγινος ὄξων

βριθοσύνη· δεινὴν γὰρ ἄγεν θεὸν, ἄνδρα τ' ἄριστον.

Этот отрывок может быть взят как доказательство, поскольку он применим к наиболее духовным из гомеровских божеств, насколько Поэт был далек от мысли, что они наделены свойствами чистого духа.

Части тела, как приписываются.

Этому он дал нам дополнительное доказательство, свободно и постоянно ссылаясь, где бы ни представился случай, на части и органы тела как принадлежащие богам.

Я думаю, что ссылки такого рода в Священном Писании обычно несут на себе отпечаток, который дает решающее свидетельство того факта, что их использование полностью относительно и аналогично: как, например, око Божье, а именно инструмент, с помощью которого Он наблюдает за нами, уста Божьи, с помощью которых Он наставляет нас, рука

Божья, с помощью которой Он поддерживает, или избавляет, или исправляет, или сокрушает нас. Таким образом, не представляется, что мы могли бы справедливо и полно сделать наши выводы относительно телесного строения олимпийского божества на основании того простого обстоятельства, что нам говорят о коленях богов, с помощью чего можно было бы образно выразить, что решение человеческих дел лежит на них^[703]; или из-за того великолепного описания, которое дал нам Поэт, головы и кивка, которые мы видим. имеется в виду указ Юпитера. Ибо все эти намеки можно объяснить по тому же принципу, что и намеки Священного Писания, а именно как относительные и объясняющие человека.

Но у него есть множество других ссылок на части тела, которые вовсе не относятся к использованию их в качестве органов общения с несовершенными представлениями человечества. Таким образом:

1. Фетида берет Юпитера за подбородок, Ил. i. 501.
2. Диомед ранит Венеру в запястье, Ил., т. 336.
3. И Марс в животе, Ил. v. 857; которого Минерва аналогично низвергает ударом по шее, Ил. xxi. 406.
4. Геракл ранит Юнону в правую грудь, Ил. v. 393; и у нас есть ее волосы, плоть, грудь и ноги в туалете Ил. xiv. 170-86.
5. Елена обнаруживает шею и грудь, а также глаза Венеры, Ил. iii. 396. См. Ил. xxi. 424.
6. Ноги Вулкана слабые, шея сильная, а грудь мохнатая, Ил. xviii. 411-15.
7. Меркурий прикрепляет крылья к своим ногам, передозировка
8. Юнона хватает Диану за запястья, снимает с ее спины лук и стрелы и бьет ее по ушам, Ил. xxi. 489-91.
9. Стрелы гремят на плече Аполлона, Ил. i. 46.
10. Вооружение Минервы показывает ее плечи, голову и ступни, Ил., ст. 738-45.

Нам не нужно, однако, удивляться, что мы не можем найти у Гомера никакой концепции, приближающейся к концепции чистого духа, или чего-либо похожего на то утонченное различие, которое привело христианское искусство к изображению фигуры нашего Господа как самостоятельно балансирующей и самостоятельно поддерживаемой в воздухе, в то время как все другие человеческие формы, даже преображенные, имеют почву под ногами, хотя и состоят всего лишь из облаков. Даже у некоторых из самых выдающихся христианских писателей, таких как Данте и святой Бернард, человеческое существо после того, как душа прошла через освобождение от плоти, все еще кажется облеченным в более легкую форму и разновидность тела, очевидно, исходя из предположения, что два элемента материи и духа не только существенно, но и неразрывно связаны в нашей природе.

Примеры чудес у Гомера.

Несмотря на то, что поэмы Гомера полны сверхъестественных знаков и действий, они, тем не менее, мало касаются чуда, конкретная цель которого его не интересовала.

Говоря в общих чертах, под чудом я понимаю не простое использование обычных природных сил, накопленных или увеличенных, а операцию, включающую то, что, я полагаю, с медицинской точки зрения было бы названо органическим отходом от ее обычных законов: операцию, которая обязательно должна быть произведена над самим человеком или каким-либо другим объектом каким-либо образом, результаты которого будут заметны для его способностей и рассчитаны на то, чтобы убедить их, когда они проявляют наибольшую бдительность, что это реальный опыт, а не просто обман чувств.

Понимаемые таким образом чудеса Гомера, я думаю, едва ли более многочисленны, чем следующие: ибо, согласно этому определению, амброзия Симоиса и цветы Иды не являются чудесами[704].

1. Ползание и мычание быков Солнца после их смерти, Од. xii. 395, 6.
2. Ускорение захода солнца, Ил. xviii. 239.
3. Задержка рассвета, Од. xxiii. 241.
4. Говорящая лошадь, Ил. xix. 407.
3. Εἴ δ' ὦλον Эней, Ил., ст. 449.
6. Предзнаменования пиршественной ночи в Од. xx. 347-62. Однако я испытываю некоторые сомнения в том, объективно ли это, или это всего лишь впечатление от органов чувств.
7. Трансформация и перевоплощение Улисса[705], Од. xiii. 398, 429 и xxiii. 156-63.
8. Возможно, также, εἴ δ' ὦλον из Ифтимии, Од. ix. 797.
9. Потоки крови, пролитые Юпитером из воздуха, Ил. xi. 53.
10. Превращение змеи в камень в глазах всех греков; ἤμεϊ δ' ἑσταότες οἷον θαυμάζομεν ἐτύχθη, Ил. второй. 320.

Первое, по-видимому, связано с божественной силой в целом; второе и четвертое - с Юноной; третье, седьмое и восьмое - с Минервой; пятое и шестое - творения Аполлона; девятое и десятое - Юпитера. Я не добавляю в качестве одиннадцатого превращение Нептуном феакийского корабля в скалу на глазах у людей; потому что это скорее относится к классу чудес, которые принадлежали другим, даже второстепенным богам, таким как Вулкан, в их собственных особых областях, Од. xiii. 159-87.

"Плавучие руки Ахиллеса" (Ил. xix. 386) и другие произведения Вулкана, на первый взгляд, могут показаться принадлежащими к этому списку, но сомнительно, что они не являются скорее поэтическими, чем мифологическими изображениями, и в любом случае они выглядели бы как дары строго профессионального характера, применяемые при обычном выполнении его специфических функций.

Телемах, похоже, признает существование чудесных сил в отрывке[706],

οὐ γάρ πως ἂν θνητὸς ἀνὴρ τάδε μηχανόωτο

ἑαυτοῦ γε νόω ὅτε μὴ θεὸς αὐτὸς ἐπελθὼν

ῥηϊδίως ἐθέλων θήσει νεὸν ἢ γέροντα.

Но это говорится скорее о Божестве, чем о каком-либо конкретном божестве, и, по гомеровской аналогии, может быть применено только к тем, кто обладает высшей природой.

Их воздействие на человеческий разум.

Однако следует заметить, что некоторые из этих чудес, как утверждается, не бросали вызов человеческому наблюдению при исполнении: и если они не подвергаются проверке органами чувств, то вообще не являются чудом в полном смысле этого слова. Другие из них полностью соответствуют этому условию, особенно в разделе II. ii. 320.

Замедление заката и восхода солнца, а также кровавый дождь, по-видимому, проходят совершенно незамеченными. Чудеса, не имеющие естественного происхождения, такие как кровавые слезы, пролитые Юпитером[707], полностью выходят за рамки этих наблюдений.

В целом, мы обнаруживаем строгие ограничения, преобладающие в этой провинции в отношении большинства богов.

Действительно, силы природы, которые частично представляют мифологические божества, иногда были слишком сильны для них: Гомер сообщает нам, что Нотус и Зефир[708] иногда разбивают суда в море без воли богов или против нее:

θεῶν ὀέκῃτι ἀνάκτων.

Даже человек, и тот без нечестия, может иногда думать о сопротивлении. Когда Менелай, один в поле, решает уволиться, прежде чем Гектор (который борется ἐκ θεόφιν), а не утверждаю, πρὸς δαίμονα, он оглядывается на "Аякс", и отмечает, что, если бы он мог видеть его, они будут бороться καὶ πρὸς δαίμονά περ, даже с божеством отличие от них, для того, чтобы восстановить тело Патрокла[709].

Однако, я думаю, есть и другая причина, помимо слабости его представления о богах, которая мешает греческому поэту представить их всемогущими в отношении действий человеческого разума; и это его глубокое понимание свободы воли человека. Этот принцип вместе с ним как бы противостоит божеству со всех сторон; он уважает его достоинство и никогда по-настоящему не вторгается в его сферу, но выполняет свою работу средствами, совместимыми с его сущностным характером. Идея божества, пронизывающая стихи, - это в основном идея сотрудничающей силы, которая помогает нам тогда, когда и как мы помогаем сами себе. Это выражается с непревзойденной простотой, когда Телемах, приходя молодым человеком в присутствие Нестора, чувствует себя подавленным нервной застенчивостью; и Минерва поощряет его, говоря, что он сам может найти, что сказать, и что божество подскажет ему больше[710],

ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις,

ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται.

Небесное влияние никогда не подавляет волю, но иногда внушает уму мысли, а иногда отвлекает его, возможно, не от мысли об уже воспринятом объекте, а от возможности его восприятия. Таким образом, когда Эвриклея, от удивления увидев шрам и узнав таким образом Улисса, опрокидывает ванночку для ног, присутствующая Пенелопа, естественно, могла бы заметить выкидыш; но Минерва вмешивается, чтобы отвлечь ее внимание от происходящего, чтобы она не узнала своего мужа преждевременно:

ἢ δ' οὔτ' ἄθρῃσαι δύναι' ἀντίη, οὔτε νοῆσαι,

τῇ γὰρ Ἀθηναίῃ νόον ἔτραπεν[711].

За исключением Юноны, которая в некотором смысле отражает величие Юпитера и получает право как жена распоряжаться его прерогативами, в целом относительно божеств изобретательства, должным образом называемых так, можно сказать, что, за исключением пределов своих особых владений или должности, они почти не изменяют законы природы, никогда не приводят в движение и не направляют ее великие силы и не воздействуют экстраординарным образом на разум или тело человека. Каждый в своей области может стимулировать определенную животную склонность или совершенствовать определенный дар ума или тела : и это все.

Таким образом, хотя сила олимпийских божеств заключается в знании и могуществе, в целом мы обнаруживаем, что даже в этих аспектах они подвержены многочисленным ограничениям. Они могли переводить смертных из этого мира, в котором преобладает власть Смерти, как мы видим в случаях с Ганимедом и Титоном; но не похоже, что, если исключить традиционные идеи, представленные в "Минерве" и "Аполлоне", они могли либо поднимать людей из могил, предотвращать их естественную смерть, излечивать их раны или болезни, либо вправлять их сломанные конечности. Когда даже Латона и Диана исцеляют Эния[712], они делают это, по-видимому, действительно с большей скоростью, но в других отношениях почти так же, как это было бы сделано Подалейриусом или Махаоном.

Они не различают мыслей.

И опять же, не похоже, что даже самые возвышенные из их числа обладали знанием внутренних мыслей, иначе как в том виде, в каком они могут быть обнаружены людьми особой проницательности. Когда Минерва обнаруживает ложные сведения, данные о себе Улиссом[713], не объявляется ничего, кроме простого факта, что она обладает достаточными знаниями о его личности. Следовательно, что касается обмана Лаомедонта с Нептуном и Аполлоном, святой Августин саркастически удивляется, что даже Аполлон-прорицатель не должен был знать, что Лаомедонт намеревался обмануть его[714]; и что человек такого достоинства, как Нептун, должен был находиться в подобном состоянии невежества. С этим мы можем сравнить насмешки Илииды[715] против жрецов Ваала.

В то время как, таким образом, дар чего-либо похожего на общее предвидение, по-видимому, отсутствует у всех изобретательских божеств, дар "различающего мысли и намерения сердца" нигде не обнаружен; в это также не верили ни в одного члена олимпийского сообщества, поскольку это было сказано о Более великом, чем они[716]: "Он знал всех людей; и нуждался в них". не для того, чтобы кто-то свидетельствовал о человеке, ибо он знал, что есть в человеке".

Таков, насколько я могу это представить, внутренний взгляд гомеровского Олимпа: схема в высшей степени национальная и в высшей степени поэтичная. Египет, Персия, Финикия, древние пеласги, несомненно, внесли свой вклад в его формирование; но у меня есть живое убеждение, что Гомер был (так сказать) теомифологом, который превратил эти материалы в систему, заменяющую единство, наделил их формами и красками ослепительной красоты и придал им историческую форму в умах своих соотечественников; с возвышенным Олимпом, столь близким к древней Додоне, соперником которой он, вероятно, придумал ее в качестве центра их жизни и власти.

РАЗДЕЛ VI.

Олимпийское сообщество и его члены, рассматриваемые с точки зрения их влияния на человеческое общество и поведение.

До сих пор мы рассматривали божества Гомера такими, какие они есть или какими он их представляет, сами по себе в отдельности и в их взаимных отношениях. Теперь мы должны рассмотреть отношение, которое существовало между ними и человеческой расой, особенно с ее человеческой стороны; состояние религиозного чувства и долга, а также морального закона, как по отношению к небесам, так и между людьми, поскольку это непосредственно связано с системой, представителями которой они являются. Другая значительная часть морали, которая уже в значительной степени была оторвана от видимой связи с религией, останется для отдельного рассмотрения.

И здесь мы можем заметить, что гомеровские греки, по-видимому, ничего не знали о каких-либо периодических религиозных обрядах, связанных с командованием властью, таких как создание центра либо для национального объединения, либо для жизни отдельного человека. Если бы такое соблюдение существовало, мы, без сомнения, нашли бы его следы на Щите Ахиллеса. Единственный праздник, о котором у нас есть четкая информация, - это праздник Аполлона в "Одиссее", проводимый в первый день месяца. Более неясно, что одна из Минерв, по-видимому, указана в Il. ii. 551. Ни похороны Патрокла, ни последовавшие за ними игры не сопровождались ни собственно религиозным богослужением, ни так называемыми похоронами Патрокла. Ветры[717] были призваны на помощь с особой целью. Призыв Сперхея[718] является извинением за посвящение Патроклу волос, которые Пелей от имени своего сына поклялся этому Речному богу. Также нет никакого упоминания о религии в кратком изложении событий в Трое после выкупа труппа Гектора[719].

Но, хотя жизнь, мысли и поступки лучших греков не поддерживались и не организовывались самодействующим механизмом периодических праздников или присвоением услуг определенного класса общества, они находились, так сказать, в тесной и всепроникающей близости к их религии. Я говорю о лучших греках, ибо почти полное отсутствие упоминания о богах как в языке, так и в поступках распутных Поклонников из "Одиссеи". Когда это появляется впервые, это иронично[720]: и только в последнем случае она принимает какой-либо другой характер.

В общих чертах, богам приписывалось все. Они знают все, θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασιν[721]: они могут сделать каждую вещь, θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται[722]; и γὰρ δύνανται ἅπαντα[723] сказано о Юпитере, в характере Провиденс. Они - дарители всех благословений, как ментальных, так и телесных[724]; распорядители событий; распорядители или даже авторы бедствий. Говорят, что они также делают для нас то, что мы сами сделали для себя; например, там, где Улисс говорит Эвмею, что боги разорвали его узы и боги спрятали его[725]; действия, которые он сам совершил. Кроме того, то, что они производят, они обычно производят с легкостью, как в обоих последних упомянутых случаях.

Религия все еще была реальной силой.

Какой бы ошибочной и немощной ни была религия греков, она еще не перестала быть религией, ибо в нее верили. Люди могли возмущаться или бояться сообщений, обращенных к ним со стороны божества, но они не осмеливались отрицать их авторитет.

У Гомера, за исключением "распутных женихов" (Od. ii. 180, 201), Провидец выступает как верный выразитель воли Небес; и Агамемнон, даже когда страдает от заявлений Калхаса и соответственно оскорбляет его в его личном качестве (i. 106), не осмеливается высказать никаких подозрений в том, что сказанное им - его собственное изобретение. Но время шло: коррупция накапливалась и разрасталась все больше и больше. Соответственно, у Еврипида Агамемнон и Менелай, кажется, говорят обо всем классе пророков так, как будто они не заслуживают доверия. Смотрите "Ифигению" в "Авлиде", ст. 10, 11. Итак, в той же пьесе, ст. 783-9, Хор говорит о рождении Елены от Леды и Юпитера, с оговоркой, "было ли это правдой или сказкой".

Опять же, у нас есть в той же пьесе, ст. 945-7:

τίς δὲ μάντις ἔσθ'; ἀνὴρ

ὅς ὀλίγ' ἀληθῆ, πολλὰ δὲ ψευδῆ, λέγει,

τυχῶν· ὅταν δὲ μὴ τύχῃ, διοίχεται.

Человеческий разум продвинулся далеко вперед в своем развитии, и в его моральном тоне произошли большие перемены, прежде чем место Пророка в глазах общественности могло быть так разительно изменено, как мы видим из этих цитат.

В эпоху Гомера религия была реальной силой; и почитание божества простиралось так далеко, по крайней мере, на личности его служителей, что едва ли какая-либо человеческая мысль могла представить себе возможность фальсификации ими ужасных сообщений, проводниками которых они были.

Но мне ответят, что если бы религия была силой, если бы все, что она прикрывала своей мантией, принималось и почиталось, то какой поток коррупции, должно быть, распространился бы по Греции от религии, главой которой был Юпитер и в которой Венера была одним из признанных божеств!

Итак, эпоха Гомера показывает нам религию Олимпа в таком состоянии, когда она еще не стала объектом достаточного изучения, чтобы предполагать в широком масштабе либо порочное

подражание, которое должно было стать ее слишком быстрым результатом, либо неверие, которое образовало в моральной причинно-следственной цепи ее необходимое завершение.

Порочность богов еще не ощутима в полной мере.

На самом деле, мы не находим, чтобы развращающее влияние греческой мифологии на нравы было в полной мере ощутимо во времена Гомера. Хотя пороки в конкретных случаях представлены как дары конкретных божеств конкретным людям, не похоже, что они все еще рассматривались как примеры для общего подражания[726]. Но зачатки озорства, столь энергичные и обильные, вовремя принесли свои плоды: и в исторические эпохи Греции модели поведения божеств свободно использовались в защиту разврата и преступности[727].

Это согласуется с обычным опытом. Пороки великих людей сначала проходят мимо, как если бы было неприлично позволять глазу останавливаться на них; затем на них некоторое время смотрят с порочным восхищением; и когда достигается последняя стадия, их слишком точно копируют мелкие.

Вряд ли было возможно, чтобы моральное правление божеств могло эффективно влиять на людей в течение длительного времени, поскольку сами они благодаря человеческому изобретению были наделены безграничной безнравственностью: но, естественно, первой стадией разрушительного процесса было искажение характера богов, а следующей и более поздней - подрыв доверия к их управлению человеческими делами, которое стало невероятным даже для просвещенной части общества только после того, как их моральная никчемность была полностью и надолго раскрыта.

Гомеровские поэмы, на наш взгляд, раскрывают два несовместимых стандарта: объективный и субъективный. Если мы обратим внимание на распространенные среди людей представления о богах, то увидим, что они являются хранителями некоторых моральных и социальных принципов высшего порядка. Но если мы поверим им на слово, простые олимпийские божества, по-видимому, обычно не ценят никаких качеств или поведения, за исключением практики принесения в жертву многочисленных и хорошо откормленных животных, каждого с сопутствующей данью в виде назначенной порции; чтобы таким образом они могли получать не моральное, а физическое, хотя и сравнительно утонченное, удовлетворение от вкуса[728].

Защита, которую божества обычно оказывают человеку, также не только основывается на эгоистичных принципах, но и может быть отозвана по причинам, совершенно не зависящим от его заслуг. Ссоры из-за мужчин разрешаются не тем, что каждый отказывается от своей вражды, а тем, что каждый сдается и бросает своих клиентов. "Я уступлю Трою тебе, - говорит Юпитер, - но помни, что я буду волен разрушить города, которые ты любишь, когда захочу"[729]. 'Добро пожаловать, - отвечает Юнона, - и действительно, я не могла помешать тебе; но позволь мне разрушить Трою.' Почему, говорит даже Аполлон Нептуну, мы должны ссориться из-за жалких смертных? Это не стоит того, чтобы тратить на это время: давайте оставим их самих по себе[730]. Никогда не найдется ни одного гомеровского божества, которое принесло бы личную жертву от имени клиента-человека.

В следующем разделе я попытаюсь показать, что практика жертвоприношения не была настолько полностью оторвана от морали, как мы, возможно, слишком склонны предполагать. Я думаю, что, напротив, мы можем найти в нем, по крайней мере, свидетельство существенной гармонии между моралью и богопочитанием, а также трудности их разделения.

Здесь мы действительно сталкиваемся с делом Автолика, которое доказывает нам, что лучшие элементы этой практики уже были на пути к разложению, поскольку в том случае они его достигли. Следует помнить, что речь шла о жертвоприношениях не богам вообще и не высшим или лучшим божествам, а Меркурию, чисто мифическому божеству; и поэтому то, что мы видим в этом, является ложной религией, достигшей зрелости в определенный момент. Итак, поклонение Меркурию, богу наживы, было, возможно, первым моментом, когда можно было ожидать, что мораль системы пошатнется: и поэтому вполне естественно, что нам следует представить случай, подобный Автолику, без какого-либо соответствующего случая для любого другого божества[731]. В том виде, в каком оно представлено у Гомера, оно представляет собой то, что тогда было исключением, хотя постепенно должно было стать правилом.

Иногда уловимый моральный тон.

Однако в особой связи с одним из великих традиционных божеств существуют проблески лучшего даже на Олимпе. Когда Минерва настаивает от имени Улисса в "Одиссее", Юпитер наполовину упрекает ее за то, что она посеяла сомнения, отвечая: "Как я мог забыть Улисса, который превосходит других как своим интеллектом, так и жертвами, которые он приносит богам?"[732]

Действительно, можно сказать, что в этом отрывке, если его толковать строго, речь идет о ментальной силе или интеллекте, а не о каком-либо моральном качестве, которое, уступая щедрости в жертвоприношениях, признается богами достойным принятия во внимание.

Тем не менее, я думаю, очевидно, что Гомер, как и Священное Писание, включает моральный элемент в идею мудрости, которая представлена словом *vóoc*, обычно или всегда используемым по отношению к людям в хорошем смысле.

И во втором божественном Совете "Одиссеи" моральный тон поднимается еще выше. Минерва, осмелев, прямо ссылается на обескураживающий эффект, который безразличие богов, если оно будет продолжаться, окажет на моральное поведение монархов. "Пусть они, - говорит она, - отбросят все моральные ограничения: ибо добродетельный Улисс забыт своим народом и пребывает в великой скорби из-за Калипсо"[733].

Для нас, в настоящем исследовании, главный вопрос, очевидно, заключается не в том, каковы чувства, которые Поэт изобразил как исходящие от его божеств на Олимпе, а в том, каковы те чувства, которые, по мнению широких слоев населения, они питали. Между этими двумя стандартами существует значительная разница, и именно последнему мы сейчас должны следовать.

Распространенное мнение относительно них.

Божества Гомера, измеренные таким образом, восприимчивы к различным формам чувств при размышлении о судьбах и деяниях людей.

1. В целом они относятся к добродетели и послушанию с одобрением.

2. Они относятся к преступлению с неудовлетворенностью и желанием наказать его.

3. Но они также наблюдают за любым избытком или заметной непрерывностью удачи в добродетельном человеке со своего рода завистью: как будто они не могут позволить человеческой расе ни при каких условиях достичь процветания или изобилия, которые могли бы хоть как-то соперничать с их собственными.

Что касается первого, то это действительно бледное и немощное чувство, но все же оно существует. Они с готовностью прислушиваются к тем, кто им подчиняется[734]. Молитва умиротворяет их, так же как и жертвоприношение[735]. Им не нравятся порочные поступки, как у Женихов, но они чтят справедливость и непорочность[736]. В целом можно заметить, что гораздо более справедливые и возвышенные чувства высказываются о богах как совокупности, чем когда они выступают как индивидуумы. Ибо именно как тело они все еще сохраняют определенное отношение к истинному Богу.

Что касается второго предположения, они бродят переодетыми, чтобы изучить поведение мужчин[737]. Человек, которого почти не используют, может стать для своего угнетателя *εἷς ἡμίμυρα*, поводом для божественного мщения. Они смотрят на беззаконие с чувством, которое Гомер иногда называет *ῥπίς*, - запоздалым отношением, которое помнит о нем и мстит за него. На это *ῥπίς* нечестивым наплевать[738], и такое безразличие является главным признаком их порочности. Особенно они следят, опираясь на *ναρρίνυες*, за несправедливостями, причиняемыми бедным[739]; и Юпитер вмешивается штормом и наводнением, чтобы засвидетельствовать свое недовольство неправедными правителями, которые выносят неправедные решения[740]. Они предупреждают и наказывают Эгиста. Именно Минерва планирует месть Женихам[741]. В то же время месть за нанесенные оскорбления является для них гораздо более мощным и распространенным мотивом, чем рвение к отправлению правосудия. Последние ленивы и сомнительны; но их чувства по отношению к первым остры и отличаются неудержимой быстротой и активностью.

Что касается третьего пункта, то боги пожалели Улиссу и Пенелопе непрерывных благословений их семейной жизни[742]. Точно так же, как могло бы показаться, после долгого пути процветания доблестный и добрый Беллерофонт стал ненавистен богам только из-за своей удачи[743]. И эта же идея, возможно, лежит в основе альтернативных судеб Ахиллеса: либо долгая жизнь без великой славы, либо запредельная слава и короткая карьера[744].

В то время как на более поздних этапах языческой религии бывшего и благороднее идеи постепенно утратили свои позиции, это менее достойные становились все более выраженными, и Солон у Геродота, описывает себя как знающий *πᾶν τὸ θεῖον ἐν φθονερὸν τε καὶ ταραχῶδες*[745].

В расплывчатых и общих чертах боги Гомера представлены как дарители благословений, особенно внешних благ. Иногда их опрометчиво и дико обвиняют как авторов бедствий[746], причиной которых стало безрассудство самого человека. Но согласно более серьезному учению того времени, они были задуманы для того, чтобы навязывать смертным законы, от которых они, безусловно, сами были освобождены; и не оставляли человечеству никакой альтернативы, кроме смешанного добра или же несмешанного зла. Два ларца стоят на полу рядом с Юпитером: один из них наполнен несчастьем и стыдом; другой - превратностями судьбы, которая постоянно колеблется между благополучием и печалью. И в сознании

человечества зреет чувство, которое говорит им, что боги, в то время как они таким образом распространяют на землю несчастья, которые не смягчаются любовью и не возвышаются четкой дисциплинарной целью, заботятся о том, чтобы держать себя вне всякого соприкосновения с горем или заботой[747]:

ὣς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι,

ζῶειν ἄχνημένοις· αὐτοὶ δὲ τ' ἄκηδέες εἰ σίν.

Это оказало значительную поддержку добродетели.

Лучшее, что можно сказать об их малодушном поощрении добродетели, - это то, что в большинстве случаев, хотя и не всегда, считается, что хороший человек в конце концов преуспевает: возьмем, к примеру, Нестора, Менелая или Улисса. Аякса и Агамемнона постигает несчастливый конец; но Аякс был суров и угрюм, в то время как Агамемнона нельзя оправдать в алчности и эгоизме. С другой стороны, как каратели зла, боги Олимпа не наказывают одинаково все пороки. Особенно мало они обращают внимания в своем моральном управлении, как и в своей жизни, на закон чистоты: нет явного выражения их недовольствия по поводу преступления Париса; и Юпитер, страж судилища, друг просящего, чужестранца и бедняка, не претендует на то, чтобы защитить брачное ложе от осквернения, которое он сам так часто совершал. Однако в случае с очень отягчающими обстоятельствами, а именно в случае с Эгистом, его неверный брак с Клитемнестрой[748] Олимпийский совет недвусмысленно отмечает, что это способствовало чудовищности его преступления. Но в таком случае задействованы многие другие элементы, помимо чистоты: на карту поставлен весь социальный и политический порядок в мире.

Таким образом, в целом в этих чувствах было лишь немногим больше, чем в поведении Бессмертных, для поддержания среди людей чувства благочестия к Небесам. Тем не менее, важным принципам относительного долга была придана значительная власть и поддержка благодаря вере в то, что божества отомстят или могли бы отомстить за их нарушение. Короче говоря, мы должны полностью принять тот факт, что человек, представленный Гомером, был непоследователен в отношении своей религии в смысле, противоположном тому, в котором непоследовательность обычно влияет на это отношение. В нем все еще оставалось больше от древней и естественной морали, чем его вера могла либо адекватно объяснить в теории, либо постоянно поддерживать в действии.

В то же время следует иметь в виду, что, хотя пороки Олимпа присущи отдельным божествам, его темные и ограниченные добродетели, заключающиеся в соблюдении долга и возмездии за преступления на земле, не являются свойствами того или иного мифологического воплощения, но либо божеств, рассматриваемых как единое целое с единой волей, либо тех из них, в характерах которых Гомер все еще позволяет нам прочесть остатки первобытной традиции.

Их курс относительно Трои.

Святой Августин отмечает[749], что некоторые защитники языческой мифологии в более поздние времена цитировали падение Трои как пример Божественного возмездия, постигшего потомков Лаомедонта за его лжесвидетельство, а некоторые, с той же целью, как наказание за

прелюбодеяние, совершенное Парисом. На что он правдиво отвечает, что языческие божества не имели права наказывать в Париже за деяние, санкционированное Венерой, поскольку она родила Энею Анхизу, и Марсом как отцом Ромула: Эней и Ромул были двумя великими, считающимися родоначальниками высшей римской линии.

Теперь, хотя Гомер практически представил богов мстящими за осквернение брачного ложа, можно заметить, что он, кажется, нигде не выдвигает на первый план супружескую измену Париса как главную суть своего преступления. На самом деле, идея супружеской измены в значительной степени воплощена, как мы увидим, согласно стихотворениям, в акте насильственного похищения. Греки, со своей стороны, за единственным исключением самого Менелая, относятся к Парису как к грабителю или трусу, а не как к тому, кто, подобно Эгисту с Клитемнестрой, развратил жену одного из своих принцев. И поэтому Мюр, я думаю, не совсем корректно критикует Гектора[750] за то, что он не смог придаться к Парису на основании супружеской измены. Гектор действительно упрекает своего брата в том, что тот злоупотребил дружеским общением, чтобы увести чужую жену, а затем не набрался смелости встретиться с мужем в поле. Мне кажется, это вполне соответствует представлениям того времени, особенно если я прав в том мнении, которое я попытаюсь аргументированно подтвердить, что сам Гектор не старший, а младший брат этих двоих. За что греки хотели отомстить? Мы увидим, что не зло, причиненное Менелая в его супружеском облике, но печали и страдания Елены, очевидно, были выдающейся идеей в сознании Поэта и в сознании, как он это представляет, греков. Таким образом, в то время как сам Менелай - единственный человек, который в "Илиаде" выражает негодование по поводу своих супружеских прегрешений, греки, по-видимому, думают частично о Елене, частично о чести своей нации, частично о своей верности Пелопидам; и частично, возможно, главным образом, о добыче, которую они получают в награду за свои тяжкие труды при разграблении Трои[751].

Следовательно, защита языческих божеств, о которой Св. Августин отмечает, что она была выдвинута, была поздней мыслью. Поэт, по-видимому, действительно относится к похотливой изнеженности Парижа в целом с серьезным и подчеркнуто презрительным отношением; но это скорее его личное чувство, чем результат, непосредственно связанный с его религиозными верованиями или системой. И, в целом, я не нахожу ясным, чтобы в каком-либо месте Стихотворений фигурировало какое-либо божество либо как хранитель чистоты, либо как мститель за ее нарушение. При таких обстоятельствах у нас будет еще больше причин удивляться тому, что эта добродетель все еще могла вызывать, как это было у Гомера и греков, частичное, но явно искреннее восхищение.

Хотя возмездие ограничивалось общественными грехами и не затрагивало внутренних и тончайших сторон человеческого поведения, нетрудно проследить преимущества, проистекавшие из того разумного остатка религии, который все еще существовал в Героическую эпоху; не из тех частей системы, которые были обязаны человеческому изобретению, но из элементов, которые все еще содержались в древнем теизме и которые изобретение еще не полностью уничтожило.

Так, например, считалось, что гнев богов может быть обрушен на страну из-за неправомерных действий ее правителей[752];

οἱ βίη εἰς τὸν ἄγορῃ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας·

и страх перед временными бедствиями, которые, таким образом, могут возникнуть, естественно, способствовал бы поддержанию честности при отправлении правосудия.

Как между правителями и управляемыми, так и между богатыми и бедными. Мы не можем сомневаться, что достойный Эвмей выражает общее настроение своего времени, когда, получив упрек от надменного Поклонника Антиноя в том, что он пригласил нищего во дворец Улисса, он отвечает не отрицанием, а тем, что показывает, что идея самоосуждается своей абсурдностью. Действительно, отвечает он, можно пригласить в дом тех, кто занимается приятными или полезными профессиями; провидец, Врач, Ремесленник, Бард - это люди, которых приглашают со всего мира;

πτωχὸν δ' οὐκ ἄν τις καλέοι, τρύχοντα ἔαυτόν;

Кто был бы таким дураком, чтобы пригласить нищего?[753]

При таком уровне чувств, не свойственном той эпохе, за исключением простой откровенности, с которой это признается, для нуждающихся и страждущих, несомненно, было чрезвычайно важно, чтобы народная вера возложила их на особое попечение божества;

πρὸς γὰρ Διὸς εἰ σὶν ἅπαντες

ξεῖ νοί τε πτωχοί τε.

Так что, хотя никто и не приглашал их, все же немногие брали на себя ответственность отклонить их мольбы о том, что было необходимо для удовлетворения их потребностей.

И постоянное различие в "Одиссее" между добродетельными и порочными людьми заключается в том, что первые наглы, свирепы и несправедливы, в то время как вторые добры к незнакомцам и богобоязненны[754];

ἦ ῥ' οἳ γ' ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι, οὐδὲ δίκαιοι,

ἦ δὲ φιλόξεينوι, καὶ σφὶν νόος ἐστὶ θεοῦδής;

Влияние религии на социальные связи.

Таким образом, в героическую эпоху было очевидным фактом, что религиозная вера была основой и поддержкой в осуществлении благотворительных услуг между людьми. Я думаю, мы можем далее утверждать, что это факт всех времен; что во все эпохи и страны сила и живость веры в Бога является мерой, которая определяет совокупный объем и активность взаимной любви. Следовательно, по мере того как олимпийская религия становилась все более и более пустой, общественное угнетение усиливалось, а частная благотворительность и гостеприимство приходили в упадок. Тем не менее, даже в самый развращенный и ветхий период именно на ступенях храмов собирались общины нищенствующих; спонтанные и бессознательные свидетели того факта, что после Бога, их Друга на небесах, отражение Бога, каким бы слабым оно ни было в сознании человека, является их лучшим другом на земле. И из многих великих социальных результатов христианства одним из самых выдающихся было то, что оно впервые сделало права бедных социальной аксиомой, от которой, хотя на практике ее можно обойти, никто не осмеливается отрицать. Возможно, самое сильное из всех доказательств связи между религиозной верой и обязанностями по отношению к нуждающимся заключается в

инстинктивном ужасе, который возникает в умах людей, когда выдающееся исповедание первого случайно и эпизодически демонстрируется людьми, которые демонстрируют явное пренебрежение ко второму.

Бок о бок с могущественным обязательством неопределенного вида, которое связывает человека с человеком во имя милосердия или братской доброты, стоит соответствующий определенный принцип истины и справедливости, который направлен на полное сохранение за каждым человеком определенных прав, на которые он имеет право.

Важная часть этих определенных прав непосредственно относится к отношениям между частным лицом и гражданской властью. Но способность любой человеческой власти вершить правосудие, даже там, где к ее воле нельзя придраться, неизбежно несовершенна: и ни одно правительство не может выполнять свои обязанности в течение дня, независимо от помощи, которую каждое частное лицо оказывает ему по отношению ко всем другим. Но и этого недостаточно; он нуждается и не может обойтись без помощи вспомогательного органа внутри груди, чтобы защититься от заблуждений и обеспечить необходимое соответствие между мыслью, словом и действием. Другими словами, государству нужен инструмент, с помощью которого можно было бы побудить людей говорить правду.

Такой цели нельзя достичь силой. Сила в форме пыток, несомненно, в долгосрочной перспективе поможет заставить людей утверждать, что, во что бы то ни стало, с помощью нее они могут получить освобождение от невыносимых страданий. Но первый эффект пыток заключается в том, чтобы сделать страдальца безразличным к истине или лжи его признаний, так что он может получить облегчение только с их помощью. Вторым и еще более пагубным эффектом должно быть подрывание самой основы внутренней правдивости и формирование ментальной привычки к безразличию между тем, что истинно, а что ложно.

И о политических отношениях.

Следовательно, *желательность* для государства может быть найдена только в какой-либо силе, действующей в воле частного лица и совместно с ней.

Действительно, утверждалось, и я полагаю, справедливо, что атеист должен, исходя из своих собственных принципов, говорить правду; то есть, если он не закрывает глаза на свидетельство, которое дает повседневный опыт жизни, о существовании нравственного правительства в мире, даже по эту сторону могилы. Но это предполагает, во всяком случае, некоторую степень ментальной культуры; и для общественного порядка важно найти средства воздействия на тех, кто не получил такой подготовки.

Вопрос заключается в том, как добиться добровольного раскрытия истины в случаях, когда сами по себе ни интерес, ни склонность не являются достаточными для ее обеспечения.

На этот вопрос мировой опыт вплоть до настоящего времени дает один-единственный ответ. Необходимое влияние может быть найдено только в обращении к Высшему Величию и к санкциям будущей жизни.

Итак, здесь Достопочтенная Клятва предстает во всем своем величии. Было обнаружено, что акт призыва Божества в самой торжественной из его различных форм в свидетели сразу же

превращает слово человека в самую прочную связь человеческого общества: ибо лжесвидетель лишает себя всякой божественной помощи[755];

οὐ γὰρ ἐπὶ ψευδέσσι πατὴρ Ζεὺς ἔσσετ' ἄρωγός,

и подвергает себя самым страшным наказаниям[756];

εἰ δέ τι τῶνδ' ἐπίορκον, ἔμοι θεοὶ ἄλγεα δοῖεν

πολλὰ μάλ', ὅσα διδοῦσιν, ὅτις σφ' ὀλίγηται ὁμόσας.

При применении присяги шансы, так сказать, удваиваются в пользу правдивости свидетеля: во-первых, он может быть недостаточно злым, чтобы поклясться самому; и, во-вторых, если он достаточно злой, все же ему может не хватить необходимой смелости в своем злодействе.

Я думаю, что эти взгляды получают материальное подтверждение, когда мы перейдем к рассмотрению относительного положения клятвы в Греции и в Трое. В настоящее время, я оставляю тему с замечанием о том, что четырех коротких словах описать реквизит человеческого общества: они, γάμος, ὄρκος, θέμις, θεός.

Все эти санкции, какими бы частичными и отдаленными они ни были, таким образом, данные человеческому долгу верой в богов, не могли не иметь большой практической ценности.

И действительно, можно с уверенностью сказать, что сама идея присутствия в мире господствующей силы имела неоценимое преимущество в подавлении человеческих страстей, в умерении желаний и в ограничении эксцессов каприза, своеволия и насилия.

Но очевидно, что эти благотворные результаты веры в богов относились не к конкретному развитию, а к теистическому принципу, который лежал внутри него и под ним. Идея нравственного Правителя Вселенной была и всегда будет неиссякаемым семенем добра, где бы оно ни существовало. Языческая мифология, на каждом этапе своего раскрытия в деталях, ослабляла и принижала эту великую идею, но она не могла быть уничтожена полностью. *Немо рассказывать в преступлении*; и системе, как и человеку, требуется время, чтобы дойти до крайности разврата. Подобно тому, как среди людей считается, что судья не должен полностью утрачивать уважение к справедливости из-за того, что он, возможно, в какой-то конкретной сфере частной жизни совершил проступок, так и олимпийские божества могли пользоваться уважением как администраторы морального правления, даже после того, как их начали обвинять в безнравственности. Но беспринципный порядок и преемственность судей со временем положили бы конец идее общественного правосудия; и поэтому продолжающаяся и растущая деградация Бессмертных со временем положила конец смыслу религии и сделала даже ее поклонников[757] дымными, а их помпезность презренной.

И, конечно, когда мы смотрим на зло, источником которого была мифологическая система, мы не можем не быть поражены их ошеломляющим размахом и в высшей степени поучительным фактом, что в каждом случае они столь явно относятся не к первоначальному принципу веры и поклонения, которым человек обязан своему Создателю, а к отходу от чистой веры и впадению в нечистую.

Моральное влияние религии на стихи.

Заслуга в моральных результатах, которая, таким образом, была возложена на вероятное действие гомеровской тео-мифологии в мире, должна быть неуклонно отрицаема из-за ее влияния на поэмы, где она предстает перед нами в основном как низменный и развращающий фактор. На самом деле религия и мораль гомеровских поэм, по-видимому, разделены и идут в противоположных направлениях. С этической точки зрения правота рассматриваемого вопроса явно на стороне греков: они с оружием в руках отстаивают не один, а два принципа, оба жизненно важных для общественного порядка, а также для индивидуального счастья и добродетели: святость, во-первых, семьи и брачных уз; во-вторых, отношений, создаваемых обрядами гостеприимства. А вместе с правыми идет и удача дела. Взятие и падение Трои представляют собой великую победу справедливости над злом.

Но мифологические элементы этого вопроса отлиты по совершенно иной форме. Царская семья Трои с самого начала пользовалась исключительной благосклонностью божеств, несмотря на лжесвидетельство Лаомедонта; и эта благосклонность, по-видимому, ни в какой степени не умаляется ни грубыми и постыдными преступлениями, которые выставляются против Париса в поэме, ни неизменной и необычайной тупостью его морального чувства. Ганимед, Титон, Анхиз, а также Парис были особыми объектами божественного почитания. Не только добрая половина других божеств участвовала с троянцами в войне, но и сам Юпитер, помимо своей уступки Фетиде, беспокоился за них и говорит[758]: "Они интересуют меня, даже когда они погибают" (μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ).

Опять же, во встрече богов он описывает Гектора[759] как дорогого им за его регулярные и обильные жертвоприношения, не обращая никакого внимания на его личные добродетели. Из трех божеств, активно враждебно относившихся к Трои, у Нептуна, Юноны и Минервы, у всех были личные причины для обиды: у первого - мошенничество Лаомедонта, которое, однако, также было нарушением морального закона; у обоих остальных была *форма оскорбления*, и у Юноны также были особые пристрастия к удовлетворению. Падение Илиона и смерть Гектора справедливы; но удивительно, что при благоприятных отношениях, существовавших между троянцами и отцом богов, а также людьми, которые ни в коей мере не пострадали от преступлений, Гектор погиб, а Троя пала. Хотя падение Трои - это правосудие, оно, по-видимому, происходит не потому, что оно соответствует справедливости, а скорее как результат соотношения сил между богами и их памяти о личных обидах. Все это время кажется, что именно здравомыслие Поэта заставляет колеса машины двигаться, в то время как виноваты те, кто должен быть водителями.

Опять же, в "Одиссее" Провидение поэмы, если можно так выразиться, на стороне Добродетели; и герою обещан благополучный остаток жизни и счастливая смерть. В этом провидении Минерва, с одобрения Юпитера, является мудрым и неутомимым органом. Но в то время как общая идея провидения движется в правильном направлении, политеистические образования мощно действуют в неправильном. Давид и его спутники ели хлеб в храме и были невиновны, потому что это было сделано для утоления голода, которого у них не было других средств утолить; но даже надвигающийся голод не оправдывает и не смягчает проступок спутников Улисса, которые употребляют в пищу часть быков Солнца. Ревность и жестокость Нептуна, дары Меркурия Автолику, жестокие преступления Полифема, которые не умаляют его отношения к божеству высочайшего ранга, принижение высших человеческих добродетелей в

"Калипсо", враждебность к человеческому миру и счастью в "Цирцее" и "Сиренах" ставят божественную жизнь "Одиссеи" на гораздо более низкий уровень, чем человеческую и героическую, и в определенной степени подавляют своим примешиванием здравый этический тон поэмы. Все это время, пока Гомер поэтически наслаждается изобилием и блеском своих материалов, ему приходится морально исправлять их недостатки, бороться с их предвзятостью и отвергать ее.

Поэтому я не могу не сильно отличаться от Нитча, который в своем Эссе о "Гневе Нептуна"[760], кажется, возводит это в ранг провиденциального негодования и рассматривает страдания Улисса как наказание за моральный проступок при обращении с Полифемом. Таким образом, я допускаю, что проводится своего рода параллель между его случаем и наказаниями, которым подвергается Ахилл в "Илиаде" из-за смерти Патрокла и передачи тела Гектора. Таким образом, оба героя, кажется, стоят на одном уровне: оба любимые дети богов, в основном почитаемые, но наказываемые за свои проступки. Но даже этот кажущийся параллелизм терпит неудачу, когда мы вспоминаем соответствующие продолжения. Занавес "Илиады" опускается накануне преждевременной смерти Ахилла: когда занавес "Одиссеи" опускается над головой Улисса, мы видим в перспективе картину его безмятежной старости.

Что касается важного вопроса чистоты, то впечатление, произведенное на мой собственный разум при чтении поэм Гомера, таково: если бы не его мифология, они были бы безупречны, по крайней мере, в одном аспекте добродетели; они были бы абсолютно чисты. Все, что есть развратного в их моральных тенденциях в отношении данного конкретного предмета, очевидно и непосредственно проистекает из этого источника. Мы редко встречаем чувство, способное вызвать что-либо похожее на отвращение: самое худшее, что меня поразило, - это совет, данный Ахиллесу его матерью Фетидой (Ил. xxiv. 130) в качестве способа утешения в его горе. Повествование о Сети Вулкана в "Одиссее" - это то, что Гомер был бы слишком скромным, чтобы пересказывать применительно к людям; и единственный другой отрывок, который, кажется, отмечен оттенком грубости, - это тот, который относится к хитрости Юноны в Четырнадцатой "Илиаде".

Его отношение к поэтическому эффекту.

Однако мы можем справедливо проводить различие между влиянием мифологии на мораль стихотворений и ее действием в отношении поэтического эффекта. С этой точки зрения последствия его введения, хотя и неоднозначные, в целом весьма благоприятны. Действительно, здесь более или менее прослеживается происхождение от обычного великогобога Гомера, когда мы обнаруживаем, что его божества вступают в настоящий конфликт: потому что они никогда не принимают участия на поле битвы, соответствующего их небесному достоинству и предполагаемой силе. Собственно Богослужение в двадцать первой книге "Илиады" также не входит в число наиболее удачных частей поэмы. Но основная часть их действия воздействует на стихии или другие материальные объекты, или на животных, или на человеческий разум посредством влияния и внушения: и в целом их тенденция заключается в придании интереса и разнообразия, а также поэтической возвышенности пейзажу и повествованию. Сюжет каждого эпоса разрабатывается одновременно в двух различных формах на двух разных аренах: на Олимпе по божественному замыслу и на земле человеческими усилиями и исполнением. Тем не менее, двойное действие не приводит к

путанице, в то время как игра и противопоставление божественного и человеческого элементов придают движению стихотворений удивительную эластичность. Их ценность особенно ощутима в "Илиаде", которая из-за своей ограниченной сцены и сюжета находится под угрозой однотипности, которой, среди прочего, она в целом избегает. В частности, связь между божествами-помощниками или покровителями и героем или протагонисткой каждого стихотворения осуществляется с большой последовательностью и эффектом: но наиболее возвышенное использование сверхъестественных механизмов, встречающееся во всех стихотворениях, - это те, в которых следы этого наиболее туманны и слабо прорисованы. Возьмем, к примеру, манеру, с которой Ахиллес отправляется на поле боя безоружным, и снова манеру его вооружения в "Илиаде": в "Одиссее" чудесная картина божественного гнева и наложенного проклятия, кажется, собирается вокруг поклонников Пенелопы одновременно с приготовлениями к человеческой мести: как будто сцена была слишком темной для таких глаз, как их, чтобы уловить истинное значение этих сигналов понижения, которые дают мрачную, но величественную санкцию ужасному налету карающего правосудия, обрушивающегося на преступление.

Его ранние и позднейшие формы.

Было бы чрезвычайно интересно продолжить сравнение между верой или легковерным младенчеством язычества, каким мы видим его у Гомера, и его холодной и ревнивой дряхлостью, какую мы находим у писателей его последнего периода, когда свет лампы угасал перед уже взошедшим Солнцем.

У Гомера мы находим, что боги своим поведением являют всевозможные примеры слабости, страсти и обмана. Но они принимают активное участие в управлении миром, и люди смотрят на них снизу вверх, коллективно или индивидуально, с большим или меньшим замешательством, как интеллектуальным, так и моральным, но все же действительно как на осуществляющих своего рода провиденциальное управление миром. Я признаю, что мифология времен Гомера - слабая, порочная религия, но все же это религия, узы, которые связывают человека с невидимым миром и оказывают, по крайней мере, некоторое влияние на его поведение и характер. И если гомеровских греков не шокировали те безнравственности Бессмертных, которые впоследствии стали считаться невыносимыми, то это было не потому, что они были более нечисты, чем их потомки, ибо они были гораздо чище; но принцип веры в невидимое был у них одинаково живым и непоследовательным; и он еще даже не осознавал бремени, которое в более поздние времена, при ослабленной силе и возросшей критической активности, он не мог нести.

Во времена Плутарха, примерно через сто лет после рождения нашего Господа, мы обнаруживаем полную перемену. Теперь в умах людей не было принципа веры, который мог бы вынести ни добро, ни зло древней системы: и оживший интеллект, а также поток лучей Откровения сделали человеческий интеллект более болезненно восприимчивым к своим моральным идеям, не сделав его способным предложить лекарство. Таким образом, Плутарх избавляет от гомеровских богов из-за неисправности приписываемые им говорю, что поэт использовал эти выдумки для возбуждения фантазии[761]: ἐκεῖ να πέπλασται πρὸς ἐκπλήξιν ἀνθρώπων. Или, опять же, это было, говорит он[762], поскольку имя Τύχη, Фортуна или Случай, еще не было в употреблении, люди относили к богам то, что они не знали, как объяснить каким-либо другим способом. Увы человечеству! печально положение тех, кто должен считать

изобретение этого имени одним из своих благословений. Однако тот факт, что Гомер и его эпоха ничего не знали о слове или идее, раскрывает нам один из многих моментов, в которых младенчество практически мудрее старости. Давайте, Плутарх говорит, вылечить эти ошибки на другие стихи поэта, в которых он дает нам истину, ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν καὶ δόξαι ἀληθεῖς: но по отрывкам, которые он приводит с этой точки зрения, не мест, где эти божества представлены в активные отношения доброго к окружающему миру: они просто те, которые выставляют их как живых в покой нетронутой, в то время как они оставляют для нас судьба от беды: они являются те, которые относятся к θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, в αὐτοὶ δὲ τ' ἄκηδέες εἰ σίiv. Лишенные активного порока, но еще не украшенные добродетелью, они становятся всего лишь холодными и эгоистичными, безнадежными и недоступными абстракциями.

Во всем этом есть определенная логическая последовательность. Отправной точкой является вера в нравственного Правителя Вселенной, который сам добр и предписывает другим делать добро. Но его собственная доброта терпит крах, и его влияние среди людей для достижения первоначальной цели становится все более и более слабым и двусмысленным, в то время как человеческий интеллект, обостренный дискуссиями и раздутый знанием или его предположениями и фантазией, становится все более требовательным: так что абстрактные боги у Цицерона (без сомнения) гораздо более возвышенны, чем личные боги Гомера. Но это всего лишь произведения искусства: и, в конце концов, личные боги Гомера были единственными, кому люди действительно поклонялись: и когда их положение становится настолько плохим, что они больше не могут быть представлены людям как правители мира, убежище находят в эпикурейской теории, которая низводит их на небеса наслаждения и изобилия и под предлогом душевного покоя лишает их какой-либо прерогативы вмешательства в человеческие дела[763]. Выигрыш от более тщательной и всеобъемлющей теории с лихвой уравнивается практической потерей личного элемента и, следовательно, веры в реальное Провидение, наблюдающее за делами людей. Итак, следующий шаг вперед - к доктрине Академиков. В "О естественной природе", где эта секта представлена Коттой в дискуссии с защитниками эпикурейцев и стоиков, сам Цицерон и господствующая тенденция, если не мнение, его времени, очевидно, представлены нам под именем Котты. Совершается переход от богов с синекурой к богам вообще без богов: и язычество заканчивается ничтожеством, подобно тому, как движущаяся масса обретает свое окончательное равновесие в покое.

Его мрачный взгляд на человеческую судьбу.

Даже когда существовали героическая Греция и ее великий Поэт, глубочайшие проблемы нашего бытия были слишком темны, чтобы в них мог проникнуть человек. Картина, которую я грубо нарисовал и которая не совсем безрадостна, могла быть омрачена даже для этого мира многими бурями преступлений и бедствий; в лучшем случае это была картина только для этого мира, для смертности, а не для бессмертия человека. Но эта сцена имеет свое завершение: и самое трогательное - видеть, что при всей его творческой силе, при всей яркости его воображения, при всех преимуществах, которые он извлек из жизни в юности мира, до того, как человечество полностью осознало глубину своего падения или начало накапливать печальные отчеты о своих страданиях и преступлениях, даже Гомер не смог разгадать загадку нашего состояния или разогнать тучи, сгустившиеся над нашей судьбой. В стихотворениях есть два глубоко запоминающихся отрывка, которые наложили двойную печать на эту истину. Одно из них содержится в "Одиссее": это признание из уст того Ахилла, в чьем сознании и личности, как они описаны Гомером, наше человечество вознеслось, возможно, на более высокую ступень

величия, чем оно когда-либо достигало с тех пор. 'Не смей, прославленный Улисс, не трепись со мной о смерти', - говорит скорбная тень. "Лучше бы я служил по найму у мастера, да, и у нуждающегося мастера, на лице земли, чем быть повелителем всего мира ушедших"[764]:

μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ·

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ

ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ ὣμῇ βίωτος πολὺς εἴη,

ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

След небесного света действительно до сих пор играл роль в героическом мире, и мы слышим о тех немногих, кто уже был перенесен на небеса; и еще о двух, одном сыне Юпитера, который уже находился на мирных Елисейских равнинах, а другой Менелай, который, как муж своей дочери, также должен был быть перенесен туда после своей смерти. Но уста Ахиллеса, прославленного, богоподобного Ахиллеса, которые здесь произносят таким глубоко скорбным тоном общий голос детей Адама.

Это было то же самое заключение, которое, как мы находим в другом месте[765], этот избранный смертный сформировал на земле.

Второй отрывок - это отрывок, произнесенный самим Юпитером. Поскольку самыми распространенными эпитетами, используемыми Гомером для обозначения βροτοὶ, смертных, являются δειλοὶ и οἱ ζῆυροὶ, поэтому высший бог устанавливает закон их состояния, описывая его как то, что нет ничего более жалкого среди всего, что живет и движется на земле[766]:

οὐ μὲν γάρ τί ποῦ ἐστὶν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς

πάντῳ, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἔρπει.

Такой, какой мы видели, и такой славной была мудрость, и доблесть, и красота, и сила, которые обитали в человеке; но только для того, чтобы всю жизнь он мог, в целом, быть в горе выше всех низших созданий, а затем, чтобы он мог умереть во мраке, не утешенный надеждой. Никто не проиллюстрировал эту пронзительную истину столь резкими контрастами, как Гомер, между холодным и унылым тоном общей судьбы человека, с одной стороны, и, с другой, радостью и бодростью, которые на время могут создать усилия гибкого духа. Но горе, которое он мог только проявить, было берегаемо для Того, Кто был более велик, чем он, и избавиться от него можно было только печалью и страданием.

Личная вера Гомера.

В этом Эссе я воздержался от широкого обсуждения часто поднимаемого вопроса о том, верил ли Гомер в божества, о которых он так много говорит. Он может выражать свое собственное детское кредо; и такое кредо никоим образом не требует для своей поддержки в индивидуальном сознании, чтобы оно было зримо представлено фактами из его собственного опыта. Или же он может использовать в качестве материала для поэзии то, что, не одобряя себя в его собственном сердце, было, тем не менее, для его слушателей в целом реальной и содержательной религиозной системой. Более того, он, возможно, даже имел дело с тем, во что перестали верить в его дни, но что все еще имело ретроспективную жизнь, потому что это было

искренним и все еще оставалось общепринятым поклонением людей. Истина может заключаться в любом из этих предположений или находиться между ними. Единственное, в чем я уверен больше всего, так это в том, что в том, что касается его религии, он не был простым аллегористом, когда говорил о своих Юпитере и Минерве, так же как он не был простым лицемером, когда приписывал события в человеческой жизни Провидению под именем "божества" или "богинь". Он олицетворяет то, что либо было, либо являлось для его народа верой в невидимое в определенных формах, и то, что все еще каким-то образом представляло реальность для них и для него самого. Именно об этой вере я говорил повсюду и которая, при любом из высказанных мною предположений, как мне кажется, оправдывает все то внимание, которое я уделял ей.

Пытаться формально решить вопрос о том, верил он или нет в одеяния своей религии, а также в саму религию, было бы, боюсь, легкомысленно. Этот случай в какой-то степени параллелен спорам о том, придерживался ли Шекспир в полемике шестнадцатого века стороны римлян или реформатов. Ни о Шекспире, ни о Гомере не следует судить так, как если бы они были теологами *ex professo*. Оба следовали закону своего возвышенного искусства, и изображали в формах красоты и восторга или величия и уныния, в зависимости от обстоятельств, те материалы, которые оказывались у них под рукой. Критический анализ, приятное равновесие, строгие определения не подходили ни для того, ни для другого. Но в произведениях ни того, ни другого не находят отзвука холодные тона скептицизма: и, вероятно, ментальный строй обоих в отношении сути их религии, возможно, не сильно отличался от менталитета бедняков, девушек и детей их времени.

РАЗДЕЛ VII.

О зарубежных следах происхождения Олимпийской религии.

Позвольте мне теперь попытаться разделить главных божеств Гомера по их происхождению или по каналу их проникновения в Грецию; предполагая, однако, что вся подобная классификация их, как предполагается, основана на доказательствах, в лучшем случае предположительных, а часто и незначительных.

Занятия будут следующими:

1. Из тех, кому поклонялись эллинская и пеласгийская расы и, вероятно, все другие, известные во внутреннем гомеровском мире.

Это были,

- 1. Юпитер.
- 2. Минерва.
- 3. Аполлон.
- 4. Латона.
- 5. Диана.
- 6. Нептун.

Три первых из них могут рассматриваться как божества незапамятного и всеобщего поклонения. Нептун был гораздо более эллином, чем пеласгом, и действительно, его место в списке сомнительно.

2. О незапамятном эллинском богослужении.

- 1. Юнона.
- 2. Персефона.
- 3. Плутон или Айдонея.

3. Об устоявшемся пеласгийском богослужении.

- 1. Деметра или Церера.
- 2. Венера, более поздняя, чем предыдущая.

4. О богослужении, введенном греческим расам в память человека.

а. Привезен из Финикии или по каналам финикийцев.

- 1. Гермес, или Меркурий.
- 2. Гефест, или Вулкан.
- 3. Дионис, или Вакх.

родом из Фракии.

- Марс.

с. У Пайеона нет указания на страну, за исключением того, что он может быть связан с Египтом заявлением о том, что египтяне принадлежали к его расе.

Ἥλιος, Солнце, судя по различным примечаниям, которые он носит, связано как с Египтом, так и с персидским именем.

Все эти божества, наряду с некоторыми другими, были более или менее натурализованы среди греков еще при жизни Гомера. Фемида, вероятно, была чисто эллинским творением, поскольку Веста, по-видимому, была пеласгийской: последняя демонстрировала гениальность домашнего порядка, первая - его более полное развитие в политическом обществе. Но Веста, хотя и является гомеровской идеей, не гомеровская богиня.

Итак, хотя Гомер не может или, что более вероятно, избегает давать нам какую-либо прямую информацию о происхождении греческих рас или божеств, он, тем не менее, устанавливает путем частичных и случайных замечаний многие следы внешнего родства, не всегда менее надежные из-за того, что они отрицательные.

Подробно рассматривая божества, я обратил внимание на такие черты их характера, истории или культа, которые, по-видимому, связывают их с каким-либо конкретным происхождением; но остается вопрос, можем ли мы найти, сколь бы грубым ни было сходство, какую-либо общую модель олимпийской системы за рубежом или, в отсутствие такой модели, какие-либо предполагаемые свидетельства Гомера, которые могут помочь связать ее с каким-либо национальным или местным корнем или корнями в частности?

Олимпийские боги и эфиопы.

Вполне достойно замечания, что он связал тело греческих божеств как единое целое с одной-единственной точкой, внешней по отношению к греческой нации. Эта точка - страна эфиопов.

Гомер проявлял особый интерес к этим эфиопам. *Οινηριμύμονες*: эпитет, который он, по-видимому, связывает особенно с чистотой крови. В Первой "Илиаде" все боги отсутствуют на Олимпе в течение одиннадцати дней, чтобы насладиться жертвоприношениями, приносимыми этим народом. В двадцать второй "Илиаде" менее определенно говорится о времени; но снова они, по-видимому, веселятся в том же квартале, во время погребальных обрядов Патрокла, и Ирис спешит туда, чтобы не потерять свою долю. В Первой "Одиссее" Нептун находится среди тех же людей с той же целью, в то время как другие божества находятся на Олимпе. В пятой "Одиссее" он выходит из их среды, когда замечает Улисса на его плоту. Промежуток времени настолько велик, что мы должны предположить, что два последних упомянутых отрывка относятся к двум отдельным визитам.

Следующие моменты можно считать установленными:

1. Гомер, должно быть, предполагает, что эфиопы, которых он посетил выше, в основном поклонялись тем же божествам, что и греки.
2. Эфиопы простираются от восхода до захода солнца; но те эфиопы, о которых Гомер говорит особо, связаны с жертвоприношениями на Востоке; ибо горы Солиман[767], по его замыслу, вероятно, граничат с Ликией, и они находятся на маршруте Нептуна[768], из Эфиопии обратно к морю, которое, как я надеюсь показать в другом месте, проходит по двойной линии Средиземного моря и Эвксинского.
3. Далее, они закреплены в южной стране своим названием, которое указывает на смуглость лица, и посещением их Менелаем в ходе его приключений, которые проходили исключительно на юге.
4. Они, очевидно, отличаются большой щедростью или высоким расположением в жертвенном служении богам.
5. По определению, они находятся у океана и, следовательно, в самом дальнем месте к юго-востоку, которое представляли Гомер и греки.
6. В то же время, хотя они находятся дальше всех в этом направлении[769], они нигде не описаны как находящиеся на очень большом абсолютном расстоянии. Это просто *τηλόθ' ἔόντες*.

Теперь не только возможно, но и вполне вероятно, что в своей концепции юго-восточных эфиопов Гомер смешал воедино различные традиции, принадлежащие разным местам и нациям. Подобно тому, как в своей концепции Устья океана, которое для него всегда является одним устьем, он, по-видимому, смешал и амальгамировал географические отчеты, основанные более чем на одном оригинале или прототипе в природе.

Некоторым критикам название Солиман наводит на мысль о связи с еврейским Салимом. Но гораздо более вероятно, что это название происходит от Солиман Кох, горной гряды, протянувшейся к юго-западу от Кабула и иногда определяемой как простирающаяся в Персию. Щедрость жертвоприношений плохо согласуется с ранней персидской религией, но, вероятно,

имеет истоки в религии мидян с их орденом магов. Но в целом, по-видимому, у Гомера должна была быть причина для того особого внимания, которое он уделил этим юго-восточным эфиопам в связи с богами Олимпа; поскольку ассоциация, если только она не вызвана какой-либо причиной, не является естественной и не свойственна Поэту. Могло ли быть иначе, что он рассматривал их страну, каким бы неопределенным ни было ее место в его воображении, как изначальный очаг своей собственной религии, и что поэтому он перенес ее туда целиком, не вдаваясь в подробности? Теперь это означало бы также первоначальное местопребывание предков эллинских племен. В случае принятия такого предположения мы не должны предполагать, что он намеревался заявить, что олимпийская система произошла от Персии и Мидии в их нынешнем виде, а только подразумевать, что там, согласно национальной традиции, лежали ее корни. Следует помнить, что у троянцев есть свой не олимпийский, а идейский Юпитер, а эфиопы - единственная чужеземная раса, с которой он связывает Олимп и его сонм Бессмертных.

Я уже приводил в другом месте основания для предположения, что ахейцы, поскольку они были непосредственно эллинами, также изначальны, как и другие эллины, были персидской расой. Мы видели существование персидского имени в Греции и его связь, согласно Гомеру, с тем, что Гомер считал самым отдаленным Востоком, на берегу океана. Мы также видели его связь с Солнцем, главным божеством персов. Мы обнаруживаем, что греки быстро отождествили этого видимого главу творения, стоящего рядом с Высшим Существом, со своим Аполлоном, который настолько выделяется как сын Юпитера достоинством, послушанием и благосклонностью своего отца, что принадлежит к классу, совершенно отличному от класса других его сыновей.

С одной стороны, мы, по-видимому, находим здесь материал, подтверждающий персидское происхождение эллинских племен, а с другой - общее указание на происхождение древнейшей греческой религии из определенной части Востока. Но все же мы должны остерегаться любых чрезмерно широких выводов. Религия, вероятно, в значительной степени росла по мере того, как путешествовала, и получила свободное развитие после того, как достигла своего дома на греческом полуострове. И было бы противоречащим всем доводам разума предполагать, что Гомер был в состоянии отнести к каждой из восточных рас их надлежащий вклад в общую картину, хотя мы можем справедливо предположить, что он был способен провести некую грань между системой, какой она процветала в Греции, со всеми ее дополнениями, разработками и усовершенствованиями, и сырыми неперевавшими материалами, какими они были завезены из-за границы; возможно, мы могли бы сказать, между системой, какой он ее нашел, и той же системой, какой он ее оставил.

Учитывая, однако, что Гомер обладал квазигеографическими знаниями о Египте, я не предполагаю, что эта страна вообще входит в его представление об эфиопах. Если это так, то представление о религиозном единстве с эфиопами дает основание предполагать, несомненно, соответствующее таким другим предположениям, которые мы смогли почерпнуть из поэм, что Гомер не считал Египет основным источником религиозной системы Греции.

Геродот о религии скифов.

Я не претендую на то, чтобы найти в какой-либо древней системе, дошедшей до нас, даже скелет олимпийской схемы; и я прихожу к выводу, что наиболее вероятно, что грекам

приходилось формировать или реформировать различные ее элементы, а также просто приукрашивать их. И все же, по-видимому, стоит обратиться к описанию религии скифов, данному Геродотом, труды которого составляют великое хранилище знаний такого рода за пределами Греции.

Следует помнить, что обычные скифы, по-видимому, принадлежат к одной расе с мидийцами и образуют племя, от которого отделились пеласги, чтобы отправиться на юг Европы для поселения. Они жили в том пасторальном состоянии, предшествующем обработке почвы, которое, по наблюдениям Моммзена, с помощью форм латинского языка обозначило точку перед разделением[770]. Судя по знаку питания молоком, глацтофаги и гиппемолги из Ил. хiii. 5, 6 принадлежат к ним, и мирные привычки пеласгов также представлены в характере, который Гомер дает в том же отрывке их соседям абианам.

Богам скифов, согласно Геродоту[771], были:

- 1. Веста.
- 2. Юпитер.
- 3. Земля, предполагаемая супруга Юпитера.
- 4. Аполлон.
- 5. Небесная Венера.
- 6. Геркулес.
- 7. Марс.

Даже на этом очень позднем изображении мы находим сильное сходство с тем, что, судя по гомеровскому тексту, было примитивным скоплением пеласгийских божеств. Земля представлена в образе Деметры (γῆ μήτηρ), которая фигурирует в Ил. xiv. 326 как одна из жен Юпитера. Небесная Венера может включать в себя традиции Минервы и Артемиды, — ибо скифы называли ее Артимпаса, — наряду с теми, которые стали представлены в греческом Ἀφροδίτη. Следует заметить, что все божества, которые из текста Гомера кажутся особенно эллинскими, также отсутствуют в этом списке: Юнона, Нептун, Айдонея, Персефона, Вулкан и Меркурий.

Но было среди этих скифов племя, называемое Βασιλῆϊοι Σκύθαι. Из названия кажется очевидным, что они, должно быть, занимали среди скифов положение, в значительной степени аналогичное положению эллинских племен среди массы пеласгийского населения. И, конечно, не мало любопытно, что эти царственные скифы добавили к списку собственно пеласгийских божеств поклонение Тамимасиду, богу моря, по-видимому, эквивалентному эллинскому Посейдону.

Давайте снова обратимся к рассказу Геродота о полученной им в Египте информации о греческой мифологии. Он утверждает нам, что, за некоторыми исключениями, имена греческих божеств были известны в Египте с незапамятных времен. Его исключения составляют Нептун и Юнона, диоскуры, Веста, Фемида, Грации и Нереиды. Утверждение может быть принято как верное, по крайней мере, в той степени, что названные здесь божества не были заимствованы из Египта. Они включают, как будет видно, только одно олицетворение идеи, которую мы нашли повод считать пеласгийской, а именно οὐρανὸς или дом; при этом Нептун и Юнона были эллинскими божествами; диоскуры, представлявшие на ранней стадии обожествление

национальных героев; грации, или олицетворения идей; и Нереиды, или олицетворение природных объектов. Все эти личности и процессы мы уже относили к влиянию эллинских племен.

В целом, мы, по-видимому, имеем в этих отчетах гораздо более четкое представление о вкладе пеласгийской части нации в олимпийскую систему, чем мы можем найти в других источниках. Сходства с египтом в основном единичны, хотя, возможно, именно оттуда пеласгийская Аттика узнала имя и культ божества, которое впоследствии развилось в гомеровскую афину Палладу; но среди этих скифов мы, по-видимому, находим группу, которая демонстрирует нам в совокупности почти все, что у нас есть основания считать специфически пеласгийским, и, за неясным исключением Геркулеса, ничего сверх этого. Хотя эта группа, как скифская, имела бы местом своего происхождения арийскую страну, все же возможно, что другие части олимпийской религии, помимо поклонения Нептуну, такие как, в частности, Юнона и Персефона, произошли от "царственных" ариев с холмов.

Что касается связи между гомеровской тео-мифологией и любой религиозной системой или сочетанием, которые можно найти в другом месте. Давайте теперь рассмотрим, как это соотносится с каждым из основных элементов, из которых обычно формировались религии мира.

Четыре основы религиозных систем.

По-видимому, существуют четыре ведущие формы, в которых религия, по отдельности или в сочетании, привлекала человеческий разум и более или менее повелевала им. Едва ли нужно добавлять, что только одно из них является подлинным, а три других по сути своей порочны и, в конечном счете, ведут к саморазрушению.

Первое - это поклонение Божественному Существу, о котором Священные Писания составляют, вплоть до периода, которым они заканчиваются, основное свидетельство.

Второе - это поклонение человеку, основанное, конечно, на его обожествлении. Наиболее яркий и весомый пример этого дает греческая мифология.

Третье - это поклонение внешней и неодушевленной природе, о которой я упоминаю далее не из-за ее места в порядке идей, а из-за ее огромного распространения и влияния на расы огромной численности, древности и значимости.

Четвертое - это поклонение низшему творению или живой природе на ее низших уровнях.

В предыдущем разделе мы рассмотрели, насколько греческая мифология была обязана первому из этих источников, истинному и непорочному.

Второе, или антропофизм, по-видимому, сформировало свою наиболее правильную и отличительную характеристику. Более того, именно интеллектуальная, а не плотская природа человека изначально определила закон построения олимпийской системы. Великие традиционные божества были переделаны в соответствии с тем, что Священное Писание называет 'похотью ума', задолго до того, как 'похоть плоти' коснулась их. Мы видим также, что из божеств изобретения те, которые были чисто эллинскими, такие как, в частности, Юнона и Фемида, олицетворяют либо благородные и повелевающие, либо чистые идеи, связанные с развитием человеческой жизни и общества; в то время как обычно в божествах, которые не

подверглись полной эллинской переделке, мы видим преобладание животной страсти; таких как Марс, Венера, Церера и Аврора.

Поклонение природе.

Третья основа религии превосходно описана вместе с ее апологией и осуждением в книге, озаглавленной "Мудрость Соломона"[\[772\]](#):

‘И при рассмотрении работ они не признавали мастера; но считали либо огонь, либо ветер, либо стремительный воздух, либо круг звезд, либо бурную воду, либо небесные огни богами, которые управляют миром. Чьей красотой они были восхищены, приняв их за богов; пусть они знают, насколько лучше их Господь, ибо первый творец красоты сотворил их. Но если они были поражены их силой и добродетелью, пусть они поймут по ним, насколько могущественнее тот, кто создал их. Ибо по величию и красоте созданий соразмерно виден их создатель. Но все же за это их меньше всего можно винить, ибо они, возможно, заблуждаются, ища Бога и желая найти его. Ибо, будучи сведущи в Его делах, они усердно исследуют Его и верят своему зрению, потому что то, что видно, прекрасно. Однако и им нет прощения. Ибо если они были способны знать так много, что могли нацелиться на весь мир, то как же они раньше не узнали его Владыку?"

И затем Мудрец продолжает показывать, что, опять же, гораздо ниже этого поклонение простым изображениям как богам.

Поклонение стихийным силам входит, я думаю, лишь как очень второстепенный компонент в гомеровскую или олимпийскую систему: оно повсюду преодолевается и ограничивается развитием, почерпнутым из традиции или из принципа антропофуизма.

Верно, что большинство великих физических факторов либо олицетворены им, либо находятся в непосредственной связи с каким-либо из его божеств: но есть все основания полагать, что греки иногда исключали, иногда уменьшали и подавляли принцип поклонения природе, приспособлявая иностранные материалы к эллинскому использованию.

1. Юпитер и Нептун, как мы видели, управляют элементами, но они не являются элементарными. Их отношение к воздуху и морю полностью отличается от отношения Вулкана к огню, и все же даже он очень сильно превосходит размеры простого бога стихий. Их братство с Айдониусом, который вообще не является элементом, указывает, наряду со всеми другими признаками, на то, что воздух и море являются их соответствующими территориями и не являются основой их божественности.

2. Кажется совершенно невероятным, что, если бы поклонение природе было основой системы, Солнце, как видимый царь природы, должно было занимать видное и главенствующее положение в системе; тогда как его место у Гомера даже менее чем второстепенное. Рассматривая царство природы в поисках разнообразного организма, который предоставил бы руководящему разуму мощный аппарат инструментов, воздействующих на человека, греки, естественно, сделали Ζεύς царем Воздуха. Но если бы он просто хотел получить символ, с помощью которого должна была говорить сама природа, как бы он мог отказаться от выбора Солнца?

3. У Гомера действительно широко используются образы Сил природы. Но какими бы выдающимися они ни были как поэзия, они совершенно второстепенны, как религия. Его нимфы и речные боги населяют невидимое, украшают его стихи и даже служат своего рода декорацией для религиозных обрядов; но не они управляют миром. И к ним вполне можно отнести, насколько это касается настоящего аргумента, толпу метафизических олицетворений Гомера.

4. То, что Нептун, в частности, не является в полном смысле стихийной силой, по-видимому, проясняется по крайней мере тремя вещами:

а. Он может действовать как на суше, так и на море; станьте свидетелем того, как он строит стену Трои и появляется как воин на поле битвы.

б. *θάλασσα*, с которым он связан, по своему элементарному характеру явно уступает Океану; однако Океан не участвует в управлении миром и не является моральной личностью, в то время как Нептун обладает равным достоинством с Юпитером и не сильно отстает от него по силе.

с. Согласно Гомеру, истинными стихийными богами *άάλασσα*, очевидно, являются Нерей и Амфитрита; из которых первый локально ограничен морскими глубинами, а другая едва ли является личностью и в идеале не может быть отделена от курчавых волн.

5. При Олимпийском дворе, который, согласно Гомеру, является подлинным центром управления миром, едва ли можно найти чистый пример Природной силы; нет ни одного ведущего божества, которому эта идея не была бы полностью подчинена; а во многих ведущих божествах, таких как Минерва, Аполлон и даже Юнона, ее вообще трудно уловить.

6. Что касается Юноны в частности. Когда мы сравниваем греческую религию с восточными, оказывается, что, если бы первая была зачата в том же духе, что и вторая, Юнона должна была бы быть землей, постоянно оплодотворяемой небом и приносящей те плоды, которые затем стали бы надлежащими результатами ее материнства.

Но вместо этого, в великой лотерее Вселенной, земля фактически остается за бортом и не подвержена риску. Это никогда не встречается у Гомера, за исключением формулы заклинания, в которой мы, естественно, можем обнаружить античные идеи; и это кажется случайным пережитком другой системы, на самом деле основанной на поклонении Природе. Но там *Γαῖα* остается, насколько это касается греков, изолированным и неразвитым.

Тем временем растительную жизнь Земли, соединенную с Небесами и приносящую травы и плоды, греческий разум заменяет разумной жизнью Царицы-божества, которая вместе со своим мужем становится ядром олимпийского ордена и знаменует переход от религии стихий к антропофизму.

Второстепенный в олимпийской религии.

Таким образом, существует весьма ограниченный смысл, в котором можно согласиться с утверждением, что олимпийская династия Гомера восседает на троне на руинах более древнего поклонения Природе, и смысл этот таков: до того, как эллинизм получил историческое существование, на востоке существовали системы, основанные на поклонении природе; что

эти системы были данниками религии Олимпа, и что ее создатели использовали их так, как находили удобным.

Но, основываясь на Гомере, мы не имеем права полагать, что подобная система поклонения Природе когда-либо предшествовала в Греции олимпийской системе. Напротив, κρόνος и ΨΑ, Океан и Тетис Гомера, кажутся моложе, а не старше его главных олимпийских богов; то есть они кажутся метафизическими творениями, призванными создать идеальную основу, *матрицу* или форму, замурованную во времени и пространстве, в которую будут отлиты Юпитер, его жена и братья.

Не до, а после времен Гомера, а именно у Гесиода, мы видим такое развитие этой псевдоархаической системы, которое само по себе может позволить принять ее за образ чего-то, что действительно существовало как религия. Например, было бы совершенно не вяжется с тоном Гомера, если бы мы обнаружили в нем то чувство, которое содержится во фрагменте Еврипида[773];

ὄρᾱς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰ θέρα;

τοῦτον νόμιζε Ζῆνα.

Поклонение животным.

Нам еще предстоит рассмотреть отношение олимпийской схемы к последнему из четырех στοιχεῖα. Принцип поклонения животным был настолько характерной чертой египетского идолопоклонства, что, по-видимому, он лежит в самом основании этой системы. Возможно, мы должны быть правы, связывая с этим принципом неспособность египтян достичь каких-либо высоких представлений о красоте. Они едва ли могли подняться в этом отношении выше уровня того, что они считали скинией, подходящей для обитания божества.

Тот же принцип, по-видимому, нашел свое применение в Персии, вероятно, позднее, и из срединного, а не этео-персидского источника религиозных традиций страны. Малкольм[774] предоставил нам копии найденных в стране останков персидских изображений их божеств, возможно, даже поздних, демонстрирующих странную смесь человеческого облика с обликом животного.

Поэтому было бы замечательно, если бы мы не смогли найти в греческой мифологии каких-либо следов, пусть даже слабых, элемента, который не только существовал в Азии, но и проявлял там такую силу, что глубоко вошел в религию, которая даже сейчас охватывает значительную часть ее населения, если, конечно, не сформировал единственную действительно главную и действенную статью этой религии.

Деллингер[775] отметил моменты, связанные с состоянием и бытием животных, которые могут натолкнуть на идеи, способные развиться в эту отталкивающую систему. Таковы единство и спокойствие животной жизни — при этом следует иметь в виду, что одомашненные животные были теми, кто обеспечивал главный тип божества. Таков, опять же, инстинкт будущего, имеющий большее внешнее сходство с предвидением, чем любые предвидения, основанные на предусмотрительности, рассуждениях и опыте. Прежде всего, кажется убедительным замечание о том, что человек, в силу своей ярко выраженной индивидуальности и свободы воли, как бы лишен возможности стать простым органом другого существования. Боги, приняв

человеческий облик, в значительной степени приняли и человеческую природу. Но пассивная и нейтральная природа животных предлагала себя в качестве среды без вкуса или цвета, такой, которая никоим образом не нуждалась в изменении сил, проводником которых она должна была быть.

Если бы изначально идея заключалась в присущей животным святости как таковой, маловероятно, что мы увидели бы такие экстраординарные аномалии в ее развитии, которые позволили поклоняться одному и тому же животному в одной провинции Египта и приносить его в жертву в следующей[776].

Его следы в олимпийской религии.

Грубость поклонения животным была полностью устранена греками в процессе перехода к их собственной мифологии. Пережитки этой системы, а это не более чем пережитки, все еще прослеживающиеся в гомеровских поэмах, по-видимому, таковы:

1. Я нахожу главную ноту этого в необычайной святости быков Солнца: святости непоследовательной и необъяснимой, если судить только по случайным эпизодам "Одиссеи" и законам греческой мифологии.

Преступление экипажа "Улисса" состояло просто в этом; что[777] после того, как они исчерпали все усилия, чтобы прокормить себя, когда у них, наконец, не осталось иного выбора, кроме как умереть с голоду, они употребили в пищу одних из лучших среди этих быков. Они соблюдали, насколько могли, все надлежащие религиозные обряды, но вместо ячменя использовали листья, а вместо вина - воду, поскольку не было ни одного из обычных условий. Они также пообещали построить храм Солнцу по их возвращении и обогатить его обильными жертвоприношениями по обету. Наконец, я думаю, любой, кто прочтет мужественную и справедливую речь Эврилоха, в которой он предлагает совершить святотатство, рассудит, что симпатии Поэта на его стороне. В этой речи он заявляет о необходимости; затем он переходит к обету возведения храма и освящения его украшений в случае благополучного возвращения. Затем он завершает, заявляя, что, если им все же удастся отомстить, он, со своей стороны, предпочел бы умереть раз и навсегда, как мужчина, чем умирать с голоду на уединенном острове. В тоне речи нет ни малейшего признака нечестия[778].

Ужасное наказание, которому подверглись, было предвосхищено необычайными предзнаменованиями. Пустые шкуры животных валялись повсюду[779], и мясо свисало с самых вертелов. Здесь мы видим в высшей степени утонченное греческое воображение, работающее на фундаменте, заложенном египетскими суевериями, и извлекающее из самой грубой земной материи средства истинной поэтической возвышенности.

Невозможно представить себе случай, в котором совершенное преступление было бы более исключительно позитивного характера или более полностью отделено от моральной вины, пока мы не включим элемент, на который стихи прямо не ссылаются, - возвышенную святость, присущую самому животному. Гомеровская фантастика - это[780], что они были игрушками Солнца в часы его досуга. Но запретить использование любого из этих животных в пищу, даже при крайней необходимости, означало бы просто карикатурно изобразить природу позитивных заповедей в том же духе, в каком это имело бы место: не суббота создана для человека, а человек создан для субботы. До сих пор, когда мы, пусть в предположении, что эти животные были Эссенчастично священную жизнь, которая не может быть отнята, тогда преступление

становится моральным одним из страшных профанация, а месть так строго взыскивал то внятное.

Я не имею в виду, что Гомер признает догму, которую тогда утверждали египтяне и которая в нынешнюю эпоху, по прошествии трех тысяч лет, довела до безумия мириады индусов. Религия Греции не включала в себя такой идеи, а религиозная практика греков полностью исключала ее. Но в данном случае мы видим часть египетской религии *in transitu*, в том самом процессе преобразования, которому она должна была подвергнуться при переходе в греческую мифологию, которая полностью отвергла ее сущность, но стремилась сохранить ее образ в поэтических формах, выдавая своей непоследовательностью их экзотическое происхождение.

Завершение всей истории заключается в следующем: месть - это не просто личный акт Солнца, но совершается самим Юпитером от имени всего Олимпийского Двора, к которому уже была подана апелляция[781].

2. Другой пример, подтверждающий утверждение Деллингера относительно обоснования поклонения животным, можно найти в любопытном отрывке из "Илиады", где Ксанф, конь Ахилла, наделен речью. Подарок от Juno, но лимит подарка тщательно определен[782]:

αὐδ' ἔντα δ' ἔθηκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη.

Это было высказывание, которое дала Юнона, а не разум. То, о чем нужно было говорить, не было подарком. Конь продолжает, очевидно, благодаря врожденному прозрению в будущее, намекать Ахиллесу на его грядущую судьбу; сначала более мрачно (ст. 409); но когда он подходит ближе к сути и смотрит на человека как на предопределенное орудие судьбы (416),

ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ

μόρσιμόν ἐστι θεῶτε καὶ ἀνέρι ἴφι δαμῆναι·

затем, я полагаю, чтобы животное не перешло к конкретизации и, хотя и пророческое, но неразумное, не нарушило течение мыслей и действий героя в критический момент, назвав Париса, ῥρινύες созданы для вмешательства; они восстанавливают порядок в природе и прекращают проявление нерегулярного и ненормального дара Юноны.

3. Бессмертие этих лошадей, вероятно, задумано в том же духе. Нам будет легче понять, что это поэтическое изложение египетской веры в божественность многих животных, если мы вспомним, что освобождение от смерти у Гомера является единственной существенной характеристикой божества, так что его боги обычно определяются им как ἀάνατοι.

4. У нас есть еще одно указание на связь с теми же идеями в принятии божествами форм различных птиц, а именно, у Минервы, как Од. i. 320; iii. 372; Ил. vii. 59; Од. xxii. 240; у Аполлона, Ил. vii. 59; у Сна, Ил. xiv. 290; и у Ино Левкоти, Од. v. 353. В этом примере мы снова видим утончающую силу греческого воображения. Гомеровские божества принимают только облик птиц: существ более эфирных, хотя и не более интеллектуальных, чем другие животные расы; и чей облик, будучи принятым, сразу же дарует в видимой форме атрибут высокого превосходства человека, а именно повышенную легкость и скорость передвижения.

5. Можно предположить один или два других следа, но они более слабые и сомнительные. Вполне возможно, что Гомер заимствовал из этого источника олимпийских коней Юноны (Ил. v.

720, 768-72) и морских коньков Непалатуна (Ил. xiii. 23). Аналогичное представление может быть задействовано, когда Поэт заставляет Аполлона наклониться, чтобы покормить лошадей Адмета в Пиерии и волов Лаомедонта на Иде (Ил. ii. 766 и xxi. 448). Змей (δράκων) появляется в гомеровских предзнаменованиях как символ, но без особого значения.

Лошадь не была одним из священных животных Египта; и когда Гомер ставил ее в такие близкие отношения с божеством, как он делал в этих местах и в других местах, он, возможно, не только потворствовал личному пристрастию, но и, возможно, преобразовывал грубый египетский материал в форму и использование греческой религии в обычном исполнении своего призвания.

Одно заключительное слово можно сказать в оправдание того унижения, которое, согласно нашим представлениям, присуще поклонению низшим животным. В поклонении стихийным силам мы видим ошибку, но в поклонении животным мы видим стыд и даже жестокость. Возможно, это различие объясняется как гордыней, так и благочестивой восприимчивостью.

Человек полностью овладел животными; но стихийные силы все еще во многих случаях господствуют над нами, и мы лежим, как младенцы, на коленях у их силы и необъятности. Непонятно, почему мы должны считать поклонение тому, что более высокоорганизовано и находится на полпути к интеллекту, по сути более постыдным, чем поклонение низшим организациям, лишенным жизни или инстинктов любого рода. Если сказать, что из-за своих отрицаний неодушевленная природа становится более подходящим святилищем божества, чем животные, тот же аргумент, применяемый к животным по сравнению с человеком, может быть в равной степени полезен для предъявления претензий на поклонение животным по сравнению с антропофизмом, против которого, несмотря на это, природа немедленно восстает.

РАЗДЕЛ VIII.

Мораль гомеровской эпохи.

Теперь мы довольно подробно рассмотрели состояние и тенденции религии, как объективные, так и субъективные, у греков героической эпохи: давайте попытаемся сделать набросок их морали, которая частично основывалась на признанных отношениях с олимпийскими божествами, но которая, очевидно, имела также другие опоры и санкции.

В общих чертах это можно подытожить следующим образом. Энергичный, предприимчивый и отважный народ, они проявляют склонность к актам поспешного насилия, и их великолепное мужество иногда даже вырождается под влиянием сильной страсти в свирепость, в то время как их пронизательность иногда, хотя и реже, приобретает решительный оттенок коварства. И все же они не эгоистичны, не жестоки и не безжалостны. В то же время самообладание едва ли менее заметно среди них, чем сильные, глубокие и быстрые эмоции. В основном это люди теплых чувств и высокой чести, обычно нежные, никогда не болезненные: они уважают слабых и беспомощных; они с почтением относятся к авторитетам; семейная чистота также ценится среди них больше, чем где бы то ни было, и они еще не впали в пучину чувственных излишеств.

Грек благодарит богов за свое процветание; свидетель Лаэрт. В своих невзгодах он обращается к ним за помощью; или, если он недоволен, он жалуется на них; ибо он не скрывает недовольства. Достаточно готовый брать у тех, кто имеет, он, по крайней мере, так же готов отдавать тем, кто нуждается. Он воплощает в жизнь чувство, которое другой великий мастер манер выразил своему герцогу Аргайлу в "Сердце Мидлоттиана"; "Это наша привилегия горцев - брать от всех то, что *мы* хотим, и давать всем то, чего *они* хотят"[783]. Класовые различия признаются, но они мягкие и добродушные: в нем нет ни высокомерия с одной стороны, ни какого-либо подобострастия с другой. Тем, кто стоит у власти, оказывают почтение; и все же грек мыслит в духе привычной свободы и движется в сфере привычки. Помимо своей теплоты и упорства в семейных привязанностях, он высоко ценит те другие особые отношения между людьми, которые смягчают и сдерживают закон силы в обществах, пока еще несовершенно организованных. Он искренне восхищается умом, проявленным в военной хитрости; будь то среди средств самообороны, или в виде шутки над другом, или для нанесения вреда или разорения врага; но жизнь в маске, с которой он не может смириться, и считает главной статьёй своего кредо то, что язык обычно должен олицетворять человека[784].

Нравственный смысл героической эпохи.

Однако, прежде чем перейти к рассмотрению морали греческой героической эпохи относительно ее конкретных санкций или любого из ее применений для регулирования человеческого поведения, мы сталкиваемся с предварительным вопросом: имели ли греки вообще какое-либо представление о фиксированном и субстанциональном правиле морали? верили ли они в доброту отдельно от силы? признавали ли они закон справедливости между людьми, или их представления об относительном долге были полностью основаны на более или менее дальновидном себялюбии и на благоразумном расчете последствий, которые могли бы последовать для общества и для каждого отдельного человека, если бы права других были всеобщими или вообще игнорировались?

Когда мы задумываемся о том, как трудно поддерживать высокий моральный стандарт даже после того, как религия представила нашему взору Божественный образец, которому должен следовать человек, и о том, как у греков религия, сначала испортившая саму себя, уже начала изливать свою собственную испорченность на мораль, мы не рискуем завышать наши ожидания: оптимизм и пессимизм здесь одинаково неуместны: нам нужно ясное, бесстрастное и прямое распознавание фактов. И когда мы наблюдаем, как вплоть до наших дней эпитеты, которые должны обозначать только добродетель, и в частности слово *хороший*, имеют непреодолимую тенденцию присоединяться к другим дарам, таким как гений, положение, богатство, мастерство и власть, мы не должны поспешно заключать, находя подобное употребление у Гомера, что не было никакой идеи или стандарта добродетели, кроме той, которая относится к превосходству в особом роде, согласно которому умный вор - хороший вор; хороший, то есть, эффективно делающий то, что он утверждает, что делает. или добрый, как несправедливый управляющий из притчи, в отношении интеллекта, который он проявляет, хотя и злой в отношении направления, которое он ему придает[785].

Гомер, говоря о различных классах общества, использует строку[786],

οἱ ἄ τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδρῶσι χέρηες.

Но, в конце концов, мы можем перевести это без особых словесных изменений или какого-либо отклонения от нашей собственной идиомы: "такие услуги, которые низшие слои общества оказывают хорошему обществу" или "лучшим классам".

Г-н большой[787] говорит, что первобытно-импорт слов ἀγαθός, ἐσθλός, и κακός относится к власти и не стоило; и в том, что этический смысл из них является позднее развитие, которое вряд ли появится до обсуждения поднятых Сократ, и преследование его учеников. Я прошу разрешения протестовать против любого привкуса идеи о том, что какой-либо Сократ, каким бы он ни был, был обладателем патента на это чувство добра и неправды, которое является самой драгоценной частью достояния человечества. Движение греческой морали с течением времени было в основном нисходящим, а не восходящим. Следует признать, что то, что мы можем назвать динамическим смыслом эпитетов, сохранило свои позиции в более поздние времена наряду с их этическим значением: важный вопрос, который необходимо решить, заключается в том, было ли последнее значение усовершенствованием, внесенным цивилизацией в кодекс варварства, или же оно указывает на принцип человеческой природы в ее лучшей, но также и в ее слабой стороне, который, как мы видим, на протяжении всей истории борется за самоутверждение против тиранического вторжения других склонностей и сил.

Слово ἐσθλός встречается в сочетании с тем, что является абсолютно порочным, в замечательном случае Autolycus:

μητρὸς ἐῆς πατέρ' ἐσθλὸν, ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο

κλεπτοσύνηθ' ὄρκωτε[788].

Но значение ἐσθλός, по-видимому, означает "тот, кто выделяется"; применение его к Автолику несколько не отличается от похвалы несправедливому управляющему; и в более позднем греческом эпитет не приобрел какой-либо существенно иной силы или какого-либо исключительного присвоения моральному совершенству. Его использование у Гомера можно сравнить с его применением δῖα к Клитемнестре. И все же оно особенно тяготеет к моральному совершенству. Для αἰῶνων противостоит ἀπηνής, который, безусловно, является нравственным преступником, и высшая честь αἰῶνων в том, что мужчины провозгласить его ἐσθλός (Од. XIX. 329-34).

Опять же, по отношению к χεῖρων и его противоположности κρείσσων, другими словами, похожими на оба. В поисках признаков абсолютного по своей природе стандарта мы мало чего можем ожидать от класса терминов, которые по самой своей структуре свидетельствуют о том, что они являются просто сравнительными. Особенно этимология слова χεῖρων, указывающая нам на слово χεῖρ как на его корень, демонстрирует силу как его наиболее повелительную и существенную идею. И все же, когда аристократию Итаки называют (Od. xxi. 325) πολὺ χείρωνες ἄνδρες, разве мы не должны признать, что даже в этом слове присутствует сильный моральный элемент?

Использование слов ἀγαθός и κακός.

Но что касается слов ἀγαθός и κακός, то дело обстоит гораздо яснее: и здесь я спрашиваю, можно ли показать, что Гомер когда-либо применял слово ἀγαθός к тому, что является морально

плохим? или слово *κακός* для обозначения того, что является морально хорошим? Если это возможно, *выполняйте задание*; если нет, то мы значительно продвинулись в доказательстве этического значения. Ибо всеми признано, что, помимо их собственного значения, *ἀγαθός* и *κακός*, подобно нашим *хорошему* и *плохому*, имеют производное значение, в котором они используются для обозначения того, что приятно, или того, что является выдающимся в своем роде, и обратного соответственно; качеств, которые имеют аналогию с добром, с одной стороны, и со злом, с другой, согласно универсальному свидетельству человеческой речи. Теперь, если использование этого производного смысла резко прекращается, в случае *ἀγαθός*, когда речь заходит о границе с тем, что положительно плохо, и в случае *κακός*, когда речь заходит о том, что положительно хорошо, должна быть причина для резкого прекращения в этот момент функции слов; и это не может быть ничем иным, как тем, что сама природа восстает против противоречия в терминах; поскольку мы никогда не говорим "хороший злодей" или "плохой святой". Но противоречия не существовало бы, если бы этим словам не был присущ этический смысл.

Теперь я осмеливаюсь заявить со всей уверенностью, какая только возможна в случае негатива, охватывающего такое количество примеров, что мы действительно находим это ограничение во всех поэмах Гомера, во вторичном использовании *κακῶς*, так и *κακός*. В одном месте есть, на первый взгляд, некоторая неясность в понимании последнего термина, *κακός δ' αἰδοῖ οὐκ ὀλήτης*^[789]. Однако здесь контекст ясно показывает, что это так: "нищему не пристало быть застенчивым".

Но положительный смысл обоих слов можно ясно и бесспорно понять из ряда отрывков, часть из которых я процитирую.

Хотя верно, что у Гомера слово *ἀγαθός* очень часто относится скорее к идеям особых превосходств и силы, чем к идеям моральной ценности, все же в некоторых отрывках мы обнаруживаем как бы скрытую склонность к последней названной идее, а в других мы имеем ее ясное и полное выражение.

В качестве примера первых, я цитирую описание Агамемнона^[790], *ὀφότερον, βασιλεὺς τ' ἀγαθός κρατερός τ' αἰ χιρτής*, 'хороший царь и отважный воин.' Итак, слово *ἀγαθός* здесь, очевидно, имеет особое отношение к моральному элементу. Гомер, несомненно, намеревался описать эпитетами, которые он применяет к каждому из двух существительных, особое совершенство, подходящее соответственно каждому персонажу. Доброта, так сказать, воина заключалась в храбрости; доброта короля, конечно, отчасти в благоразумии, но главным образом в справедливости, мягкости и щедрости. Если *ἀγαθός* в этом месте означало просто "добро в своем роде", то это могло бы с таким же успехом соотноситься с *αἰ χιρτής*, как и с *βασιλεὺς*, и, следовательно, антитеза была бы плохой и бессмысленной.

В других случаях моральная окраска этого термина полна и несомненна. Беллерофонт^[791], когда он сопротивляется соблазну жены Притуса, является *ἀγαθὰ φρονέων*. Разгневанный Юпитер описывается Минервой таким образом: *φρεσὶ μαίνεται οὐκ ἀγαθῆσιν*^[792]. Чтобы последовать хорошему совету, *ὁ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθόν περ*^[793]. Мужчина, который является *ἀγαθός καὶ ἐχέφρων*, также является тем, кто обязательно должен уважать и привязываться к своей жене^[794]. И у Клитемнестры, до того как она была развращена, был хороший характер; *φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῆσιν*^[795].

Слово *κακός* опять же, в большинстве случаев, относится к дефекту или бедствию в вещах, или к трусости, или другой низости такого рода в людях: но оно прямо указывает на моральную порочность в таких отрывках, как следующие. *Leïodes* признает, что он пытался сохранить женихов дела, *κακῶν ἄπο χεῖρας ἔχουσιν*[796]. *Телемах* предупреждает Женихов, что боги обратятся на них в гнев, *γυασσάμενοι κακῶν ἔργα*[797]. *Юпитер* смотрит на такие поступки с негодованием, *νεμεσῶται κακῶν ἔργα*[798]. И *Юнона* упрекает *Аполлона* в том, что он поддержал троянцев, поскольку *κακῶν ἔταρ' αἱ ἐν ἄπιστε*, где наше обнаружение неверия в непосредственном контексте указывает на моральную порочность как значение слова *κακῶν*[799].

Использование слова δίκαιος.

Однако в слове *δίκαιος* мы имеем пример эпитета, который никогда не используется, кроме как для обозначения моральной или религиозной идеи. Подобно слову "*праведный* среди нас", оно происходит из источника, который позволяет ему непосредственно обозначать долг как между людьми, так и в том виде, в каком оно возникает из гражданских отношений. Но у Гомера оно применяется к обоим великим ветвям долга. И, конечно, не может быть более веского доказательства существования определенных моральных идей у народа, чем сам факт того, что они используют слово, основанное на соблюдении относительных прав, для описания также религиозного характера. Именно тогда, когда религия и мораль разрываются на части, существование моральных идей оказывается под угрозой.

Минерва в образе Наставницы довольна *Телемахом* за то, что он первым вручил чашу ей на фестивале в *Пилосе*, потому что это дань уважения старшему возрасту. За это его называют *πεπνυμένος ἀνὴρ*[800] *δίκαιος*, и идея заключается в относительном долге. Опять же, когда она советует ему некоторое время, чтобы позволить женихов в одиночестве, это *ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι*[801]; и они не знают возмездия, который висит над ними. В этом случае значение должно быть либо "справедливым", либо "благочестивым".

В другом случае, когда используется та же фраза, *δίκαιος* может означать только 'благочестивый'. "*Юпитер*, - говорит *Нестор*, - предопределил бедствия для греков по их возвращении, потому что не все они были разумными или праведными"[802]:

ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι

πάντες ἔσαν.

'Поэтому многие из них погибли' (продолжает он) 'из-за гнева *Минервы*, которая поссорила две *Атриды*'. Теперь здесь выясняется, что первоначальное преступление греков могло заключаться только в отказе от обычных жертвоприношений, в то время как в отрывке нет никакого упоминания об относительных обязанностях: следовательно, *δίκαιος* должно относиться просто к долгу по отношению к богам. И каким бы несовершенным ни было то представление о божественном долге, которое сводило его к жертвоприношению полностью или главным образом, все же очевидно, что пренебрежение к жертвоприношению было для греков героической эпохи моральным преступлением, хотя оно и заключалось всего лишь в нарушении закона класса, называемого положительным. Я думаю, что отрывок, еще более фатально отрицательный для позиции мистера Грота, заключается в том, что Гомер описывает *βίαι*[803] как *δικαιοτάτοι ἀνθρώπων*. Ибо здесь он, по-видимому, говорит о людях явно менее развитых в цивилизации, более грубых, менее богатых и умных, чем греки; и все же он применяет к ним

эпитет, который провозглашает, что они были, по его мнению, либо самыми справедливыми, либо самыми благочестивыми из человечества.

Религия и мораль неразрывны.

Более того, не похоже, чтобы где-либо у греков религия и мораль были еще окончательно разобщены. Верно, что язык простой мифологии трактует религиозный характер человека как установленный щедростью жертвоприношения. Но это один из пунктов, и очень важный, в котором теистическая система греков была хуже их этического инстинкта и, следовательно, стала положительным источником коррупции. В то время как Священные Писания Ветхого Завета жестко контролировали склонность человека заменять служение сердцу формальными обрядами, говоря: 'повиноваться лучше, чем жертвовать', Юпитер греков говорит им, что жертвовать лучше, чем повиноваться. И только в устах традиционного божества мы находим более возвышенные чувства. Действительно, в определенной степени, но не эффективно, это представление может быть уточнено, если мы вспомним, что в этих отрывках божества Олимпа, задуманные в соответствии с законами антропофуизма, когда у них есть повод говорить о человеческом благочестии, говорят о нем в том аспекте, в котором оно было особенно полезно для них самих, но по этой причине не намерены полностью отбрасывать другие его части, хотя они, несомненно, нарушают шкалу относительной важности в моральном порядке.

Но человек, творение рук Божьих, был менее развращенным, чем идола, которые были творением рук человеческих. У греков благочестивый человек нигде не отделен от справедливого или нравственного человека. Не словами, ибо вопрос незнакомца всегда заключается в том, являются ли люди, с одной стороны, наглыми, свирепыми, и несправедливыми, или, с другой стороны, гостеприимными и благочестивыми к богам[804];

ἤ ῥ' οἱ γ' ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,

ἢ ἐ φιλόξεινοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδής;

И они ни в коем случае не разделены на деле. Мы не слышим ни о каких религиозных обрядах, совершаемых Женихами на Итаке; но Нестор и Менелай оба были найдены вовлеченными в них. Нечестивый Эгист, совратив Клитемнестру и взойдя на трон, затем принес множество жертв богам в надежде сохранить его и повесил множество украшений в их честь[805]; но по этому поводу о нем говорят не с меньшим ужасом, и, действительно, это вымышленное исповедание не спасло его от божественной мести, посланной рукой Ореста. Не похоже также, чтобы он когда-либо прежде был щедр в жертвоприношениях. Люди, которых явно или недвусмысленно превозносят на этом основании в "Одиссее", - это прославленный Улисс[806] и верный Эвмей в его скромном коттедже[807]. Таким образом, в целом, как и между греками, регулярность в богослужении посредством жертвоприношения не принималась за сущность морали и не допускалась в качестве ее замены, но была ее проверкой и обычно находилась в союзе с ней. Связь четко обозначена в случае с Eumæus[808]:

οὐδὲ συμβώτης

λήθεται ἄρ' ἀθανάτων· φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῆσιν.

Моральные элементы жертвоприношения.

Мы также не должны забывать, что, если бы это было иначе, речь шла бы о постоянной моральной профанации, вызывающей отвращение у чувства времени. Ибо жертвоприношение, как и положено всякому ритуалу, имело моральный характер и дополнения. Оно было либо обычным, как на общей трапезе, либо торжественным. В первом случае отказ человека от части своей пищи был свидетельством о Боге как о дарителе и выражением благодарности, понятной неискушенному веку. В последнем случае и даже в первом[809] молитва или благодарение обычно сочетались с обрядом. Дух человека, когда он приближался к алтарю, преклонялся перед силами небесными; и хотя для народов, имевших ясное знание о Боге, было тяжким грехом следовать обычаям тех, кто мог лишь слабо ощупывать (используя язык святого Павла[810]) Его, все же использование религиозных обрядов, когда они обычно сочетаются, как мы знаем, является тяжким грехом. сочетание этого в Греции с обладанием в других отношениях добродетельным характером, по сути, является одним из сильнейших свидетельств существования реального стандарта морали, который она связывает сразу с невидимым миром, а не с каким-либо простым подсчетом результатов, извлеченных из жизни и опыта человека.

Таким образом, если греки героической эпохи распознали реальный тип добра и зла в человеческих действиях, возникает следующий вопрос: каковы были движущие силы, которые влекли их к практике добродетели?

Эти полномочия исходили из трех источников.

Одним из них было уважение к богам, к тому, что они вознаграждали хороших и наказывали плохих. Об этом мы уже говорили в связи с некоторыми наиболее важными моментами. Общее доказательство содержится почти на каждой странице стихотворений, особенно в том, что касается наказания недобрых, несправедливых и жестоких. Гомеровские представления о будущем государстве неясны, но разумно усиливают тот же класс санкций.

Вторым был голос совести, говоривший от имени каждого человека в его собственной груди[811].

Третьим было чувство, колеблющееся между благоговением и страхом, которое вело к исполнению долга и предотвращению преступлений с учетом общего авторитета и устоявшегося мнения человечества.

Мы можем рассматривать те примеры из минувших дней, которые так часто приводятся либо в назидание, либо для подражания, как относящиеся к этому третьему разряду моральных сил.

Более тонкие формы этого третьего класса чувств переходят незаметными оттенками во второй.

Принцип совести.

После завоевания Гипоплацианских Фив Ахилл не стал осквернять тело убитого Эетиона, *σὲβάσσοτο ὑφ' τοῦε θυμῷ* соответственно, он сжег его вместе с драгоценными доспехами. Теперь не было бы преступлением лишить его этой ценной добычи и, следовательно, не навлекло бы на себя мести; но высокий уровень его собственных рыцарских чувств не пострадал бы от этого поступка. У нас нет оснований предполагать, что в данном случае он имел какое-либо отношение к общему мнению греков. Ибо, поскольку, когда они собрались вокруг тела Гектора, каждый из них нанес ему рану, и поскольку на войне было обычным обычаем лишать мертвых оружия, нет ничего более маловероятного, чем то, что армия возмутилась бы

подобным поведением Ахилла по отношению к Ээтину. Поэтому, по его собственному разумению, он отложил это дело. Здесь присутствовала совесть, не только замечавшая более широкие и, так сказать, грубые очертания долга, но также проявлявшая утонченное и нежное чувство его.

Опять же, Телемах говорит, взывая к добрым чувствам самих Женихов (Od. ii. 138),

ὕμετερος δ' εἰ μὲν θυμὸς νεμεσίζεται αὐτῶν,

ἔξιτέ μοι μεγάρων.

В этом месте он, по-видимому, имеет в виду чувство справедливости внутри каждого человека, а ни в коем случае не их уважение к внешности друг перед другом; в то время как то, от чего он призывает их воздерживаться, является чисто моральным злом. Таким образом, Главк, по-видимому, имеет в виду совесть отдельного человека, когда он возлагает на Гектора и троянцев обязанность вернуть тело Сарпедона, чтобы мирмидонцы не осквернили его останки (Ил. xvi. 544-6). И снова Менелай обращается с аналогичным призывом к грекам и здесь прямо призывает каждого человека чувствовать и действовать самостоятельно (Ил. xvii. 254),

ἀλλὰ τις αὐτὸς ἴτω, νεμεσιζέσθω δ' ἐνὶ θυμῷ

Πάτροκλον Τρωῆσι κυσὶ ν μέλπηθρα γενέσθαι.

В частности, в одном отрывке Телемах с большой ясностью различает три вида мотивов с помощью соответствующих им терминов соответственно (Od. ii. 64-7);

(1) νεμεσῆθητε καὶ αὐτοὶ ,

(2) ἄλλους τ' αἱ δεσθῆτε περικτίονας ἀνθρώπους,

οἳ περὶ ναιετάουσι· (3) θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν.

Это νέμεσις для самоосуждающейся совести; αἱ δὲ для человеческого мнения; и, наконец, страх перед божественным гневом.

Существование морального стандарта внутри человека также, я думаю, очень сильно подразумевается в словесτάσθαλή, которое применяется к глубокой, преднамеренной, привычной или дерзкой порочности. Ибо, когда предполагается сделать какое-либо допущение простой слабости, или домогательства извне, или глупой слепоты, тогда используется словотτῆ. И я сомневаюсь, что в каком-либо одном случае во всех стихотворениях эти два обозначения когда-либо применялись к одному и тому же проступку. Это, безусловно, противоречит общему и почти универсальному правилу. ἁσθαλή - это нечто, совершаемое с ясным зрением и знанием, с полным и сознательным действием воли: это нечто, рассматриваемое как совершенно не имеющее оправдания, ведущее к полному моральному омертвлению и влекущее за собой окончательное наказание одинаково без предупреждения и без пощады. Ничто не может объяснить введение в моральный кодекс вида правонарушения, задуманного с такой интенсивностью и оцененного столь высоко, кроме веры в то, что человек, совершивший его, намеренно отверг то внутреннее свидетельство истины и праведности, обеспечиваемое законом нашей природы, в отказе от которого всеобщий и единодушный голос человечества

всегда возлагал самую ужасную ответственность, самую крайнюю степень вины, которую только может понести человеческое существо.

Учет общего мнения.

Высокое место, отводимое в стихотворениях общественному мнению в качестве морального критерия, видно на каждом шагу. И этот критерий по-разному применяется к разным классам. Для самых покинутых, таких как Женихи, оно слабое; и к нему прибегают только в особых случаях, как, например, когда Телемах сочетает его в недавно процитированном отрывке с другими моральными санкциями. Даже Париж представляется совершенно недостижимым для этого: и Елена смиренно желает, чтобы, если бы боги определили, что она должна жить, она могла бы стать женой человека, более открытого влиянию общественных настроений[812]:

ὅς ῥ' ἤδη νέμεσιν τε καὶ αἵ σῃα πόλλ' ἀνθρώπων.

Но на персонажей менее легкомысленных и менее развращенных эта сила действует с большой эффективностью: настолько, что Феникс говорит, что его удержало от убийства своего отца какое-то благожелательное божество, способ действия которого был, как мы увидим, весьма примечательным: ибо внушение, которое он сделал Фениксу с таким хорошим эффектом, заключалось не в том, что боги накажут его за преступление, а в том, что он станет оскорблением и скандалом среди людей[813]:

ἀλλὰ τις ἀθανάτων παῖσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ

δήμου θῆκε φάτιν, καὶ ὀνειδέα πόλλ' ἀνθρώπων,

ὥς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖ σιν καλεοίμην.

Дήμου φάτις, или общественное мнение, взвешивает даже матрону Пенелопу среди мотивов ее добродетельного и героического поведения; а дева Навсикая, не менее осмотрительная, чем бесхитростная, находит в φῆμις ἄδευκῆς, горьких сплетнях Схерии, извинение за то, что хотела, чтобы Улисс не входил в город в ее компании[814].

Но чувство уважения к общему мнению проявляется в других, еще более утонченных формах как практический регулятор поведения в героическую эпоху.

Возможно, мы могли бы рискнуть положиться на использование единственного слова αἰ δῶς с родственными глаголом и прилагательным у Гомера в качестве доказательства того, что состояние греков его эпохи было состоянием высокой цивилизации в том, что составляет ее наиболее существенную часть, а именно в том, что относится к привязанностям и страстям человека; расширение моральными силами одного и сжатие другого.

Стыд во всех его многочисленных формах обладает более чем одной всеобъемлющей характеристикой, которая указывает на него как на средство, одинаково мощное и деликатное по своему влиянию на поведение человека.

Во-первых, это, по существу, включает в себя следующую идею: хотя это относится к внешнему стандарту, независимому от нас, хотя и способному воздействовать на нас, все же сила, вызываемая таким образом, совершенно отлична от идеи силы. Чувство стыда действительно настолько чувствительно, что в первый же момент, когда появляется сила, оно меняет свою

природу и переходит в страх. То, что он воспринимает, - это нечто, пребывающее лишь в эфирной области мнения; и все же это, благодаря тонкости своей оценки, он превращает в средство, эффективное как для возбуждения, так и для сдерживания. Таким образом, он демонстрирует нам человеческий дух, управляемый мягкими поводами, и таким образом убедительно свидетельствует о высокой подготовке, благодаря которой только он может стать восприимчивым к столь мягкому руководству.

Во-вторых, оно охватывает не только характер действий, какими они являются сами по себе или кажутся нам, но и тот аспект, который они естественным образом представляют другим. Следовательно, это, по сути, предполагает признание высокой формы относительного долга: это обязывает нас, регулируя весь характер нашего поведения, учитывать чувства других людей в наших собственных решениях. Этот принцип взаимного уважения, не ограниченный определенными позитивными актами относительного долга, но пронизывающий весь ход моральных действий, лежит в основе всей подлинной и высокой цивилизации.

Стыд должен относиться к какому-то стандартному внешнему виду по отношению к нам самим, и поэтому он стремится искоренить закон эгоизма. В одной из своих высших форм, возможно, наиболее знакомой нам у Гомера, это называется самоуважением. Но самоуважение не означает уважения к себе: оно означает добродетельное отношение к стандарту, установленному с надлежащего согласия и авторитетом и принадлежащему, а не устанавливаемому индивидуальной совестью; вместе с решимостью заставить "себя" соответствовать ему.

Фторᾰ этого чувства - это то, что мы называем ложным стыдом: который творит зло или воздерживается от добра, подчиняясь порочному стандарту внешнего по отношению к нам мнения и вопреки нашему собственному знанию справедливости. К такого рода позору Гомер относится без всякого уважения: в качестве примеров мы должны обратиться к Амфимаху и Леиоду, двум более благонамеренным, но покладистым Поклонникам, которые в конце концов погибают вместе с остальными.

Сила и формы αἰ δῶς.

Многочисленные формы чувства αἰ δῶς в героическую эпоху являются доказательством большого и разнообразного развития, которого оно уже достигло.

Как прекрасно чувство, согласно которому, как у Гомера, смелые люди одновременно и стыдливы! как и в его роде,

αἰ δομένων δ' ἄνδρῶν πλέονες σοοὶ ἦε πέφανται.

Эта строка, поскольку она повторяется, кажется, имеет характер γνῶμη в стихотворениях[815].

Наиболее заметное и частое использование αἰ δῶς - в смысле самоуважения применительно к воинской чести и храбрости. Слова αἰ δῶς, ρῥυεῖ Οἱ, которые используются как призыв к борьбе, составляют одну из гомеровских формул. Гомер не разрешает употреблять это слово по отношению к троянцам, но однажды оно употребляется по отношению к его доблестным любимцам, ликийцам. (Ил. xvi. 422. xvii. 336.)

Когда-то, действительно, этот термин применялся к троянам, но в обратном обычному смысле. Было бы αἰ δῶς, позором, говорит Эней, если бы мы позволили захватить Трою из-за нашего

недостатка мужественности. Это более низкое значение. И снова, как мы увидим, устоявшаяся формула военного подстрекательства троянцев иная и менее утонченная[816].

Иногда αἰ δῶξ - это чрезмерное почтение, или то, что мы могли бы назвать щепетильностью; чувство, которое доводит скрупулезное соблюдение некоторых правильных чувств по отношению к другим до такой степени, что это угрожает нарушить общественный или иной четкий долг. Поэтому Телемах умоляет Нестора: "Скажи мне правду",

μηδέ τί μ' αἰ δόμενος μελίσσεο, μηδ' ἐλεείρων[817].

В "Долонее" Агамемнон, опасаясь, что Диомед выберет Менелая в спутники из уважения, говорит: 'Не позволяй αἰ δῶξ влиять на тебя: выбери лучшего мужчину'. Иногда это сострадание или рут; как, например, когда Ахиллес, как говорят, перед выкупом, не проявляет никакого интереса к телу Гектора. Но здесь αἰ δῶξ включает в себя идею стыда и самоуважения. Иногда это почтение к вышестоящему, как в Од. xiv. 505, и в αἰ δοῖ ος, примененном Еленой к Приаму в Ил. iii. 172. Таким образом, это становится применимым к чувствам, которые человек должен питать по отношению к богам,

ἄλλ' αἰ δεῖ ο θεοὺς, Ἀχιλεῦ[818].

И это очень примечательное употребление термина, потому что Приам, конечно, имеет в виду не внушение Ахиллесу страха перед богами, а нечто совершенно иное. Иногда оно применяется высшим по отношению к низшему; и означает "его или ее взносы", как у Бессмертных, где Юпитер говорит Фетиде, что он оставляет честь выкупа за Ахиллесом,

αἰ δῶκαί φιλότῃ τεῖν μετόπισθε φυλάσσων[819].

Это также может проявляться по отношению к низшему среди людей: Агамемнона призывают испытывать это по отношению к Хрису[820], поскольку это не личное чувство, а подразумевает объект, находящийся за пределами простого человека, который является его непосредственным поводом. Итак, Ахиллес создан для почитания (αἶ δεσθαί) Ликаон, побежденный и просящий прощения враг[821].

Иногда это означает установление особых отношений, выходящих за рамки общей связи между человеком и противоположностью. Αἰ δοῖ ος человека - это его родственники, друзья, гости и тому подобное. Точно так же странник - это αἰ δοῖ ος для богов (Od. v. 447). Иногда это означает чисто ментальный скромности, а в Од. раздел VIII. 171, ἀγορεύει ὁ δ' ἀσφαλές αἰ δοῖ μελιχίῃ; он говорит, что привлечение стыдливости и осторожны признак уважения к своей аудитории, которая формирует основные Грейс оратора. Иногда такое физическое, а также умственное качество, как скромность; например, когда αἰ δῶξ держал богинь дома (Od. viii. 324). Иногда, опять же, просто застенчивость; как, например, когда Минерва призывает Телемаха убраться αἰ δῶξ в Од. iii. 14; или как в фразе καὶ δ' αἰ δοῖ ος ὀλήτης; 'он никогда не сделает за нищему стесняться.'

Я думаю, что нельзя найти более тонкого оттенка чувств в языке самых цивилизованных наций, равно как и более примечательного примера высокого, нежного и в то же время широко развитого состояния чувств в то время, когда материальный прогресс был таким частичным, грубым и незначительным. И о жизненной важности этого элемента греческого морального

кодекса мы находим доказательство в представлении Гесиода, который дает характеристику своего железного, или постгомеровского, века, что αἱ δῶς вместе с νέμεσις покинули землю.

Другие родственные термины.

Есть и другие слова, употребление которых у Гомера иногда приближается к значению αἱ δῶς. Ближайшим из них является σέβας (как в Il. xviii. 178) с его глаголом σέβομαι; который, как мы видели, иногда применяется просто к внутреннему стандарту, признанному современной наукой. Но в Ил. Ив. 242, σέβεσθε οὔ νυ; по-видимому, эквивалентно οὐκ αἱ δεῖ σθε; или на позор.'

Слово νέμεσις, тоже иногда используется в смысле сродни тому, что αἱ δῶς: как, когда Нептун призывает греков, ἐν φρεσὶ θέσθε αἱ δῶκαὶ ἕκαστος νέμεσιν (Ил. XIII. 121): сравните ви. 351. Опять же, в Од. i. 263, ii. 136, xii. 40. Но это чувство обычно находится на полпути между αἱ δῶς и страхом, потому что то, что оно воспринимает, хотя и не является силой, но и не является простым неодобрением; скорее, это неодобрение с жаром, неодобрение, в которое входит страсть. Однако это способствует завершению весьма примечательной картины человеческого разума.

Мы обнаружим, что сравнение греков и троянцев, или европейцев и азиатов, в значительной степени свидетельствует в пользу первых в отношении большей части их морали. Теперь мы должны коснуться неблагоприятной черты греческих нравов.

Убийство в героическую эпоху.

Что касается практики человекоубийства, обычная греческая мораль была чрезвычайно расплывчатой; хотя у нас нет свидетельств подобной готовности к кровопролитию среди троянцев; и нам достаточно рассказано о жизни и нравах троянцев, чтобы, вероятно, выявить эту черту характера, если бы она существовала.

У греков убийство человека рассматривалось в свете несчастья или, в крайнем случае, ошибки благоразумия, ἀπτή πικινή[822], когда исполнитель деяния находился среди незнакомцев в качестве беглеца в поисках защиты и гостеприимства. Следовательно, на месте, где произошло преступление, оно могло рассматриваться только как частное и гражданское правонарушение, и подлежащий уплате штраф рассматривался не как способ, каким бы ущербным он ни был, указать на какую-либо вину виновного, но как, в целом, справедливое удовлетворение оскорбленных чувств родственников и друзей или как фактическая компенсация за утраченные услуги убитого человека. Религия эпохи не обращает никакого внимания на этот акт, что бы там ни было[823].

Обычная практика, как мы узнаем из прямой речи Аякса Ахиллесу[824], заключалась в том, чтобы принять установленный штраф за потерю даже брата или сына, если его предложат, а затем позволить убийце остаться невредимым. Если он не хотел платить или если родственники не принимали оплату, альтернативой было бегство: но не похоже, чтобы это повлекло за собой какую-либо потерю репутации, возможно, скорее наоборот. Однако это был самый распространенный вопрос в подобных делах, и, как таковой, он дает Гомеру повод для

сравнения. Приам, неожиданно появляющийся перед Ахиллесом, сравнивается с человеком, который, имея несчастье кого-то убить, неожиданно появляется в незнакомом месте[825].

Восемь примеров в стихотворениях.

Мы перейдем к рассмотрению случаев убийства, описанных в стихотворениях, которые столь же многочисленны и примечательны.

I. Medon[826], незаконнорожденный брат Ойлейского Аякса, мигрирует из Локриса в Филакию, убив, как обычно говорят, человека, ἄνδρα κατακτάς. Этот человек был родственником, не исключено, братом (поскольку γυνὴς может означать "брат", как в Ил. iii. 174 и xii. 234) своей "мачехи", как ее называют; то есть Эриопиды, законной жены его отца. И все же он сохраняет или улучшает свое положение в Филее и появляется в Тринадцатой "Илиаде" как военачальник всех фтианцев, кроме мирмидонян.

II. Теоклимен[827], из пророческой семьи Мелампус, внезапно появляется перед Телемахом, когда он собирается отплыть с Пелопоннеса на Итаку. Он спрашивает Телемаха, кто он такой[828]; и, обнаружив, что юноша не в своей стране, а чужак, он говорит: 'Я тоже: я убил человека и бегу от мести его семьи: они могущественны, и я боюсь, как бы они не лишили меня жизни'. Телемах немедленно обещает взять его на борт и гостеприимно принять. Кажется, что он несколько не шокирован полученным намеком. Он не считает нужным спрашивать беглеца, убил ли он человека бессмысленно или под влиянием провокации. Но он тут же отводит ему почетное место[829]:

παρ δὲ οἱ αὐτῷ

εἴ σε Θεοκλύμενον.

III. Следующий пример не менее примечателен, чем тот, который был назван последним. Тлеподем, сын Геракла и Астихи, убивает Лицимния, дядю своего отца по материнской линии, и своего собственного двоюродного дедушку. Более того, пострадавший находится в преклонном возрасте, иначе он вряд ли мог бы приходиться двоюродным дедушкой взрослому человеку; и в связи с этим поступком не упоминается ни о какой мольбе или смягчении наказания. Дети и внуки Геракла готовятся объявить ему войну; но его характер настолько далек от того, чтобы пострадать за то, что вряд ли могло быть чем-то иным, кроме варварских и жестоких действий, что он смог собрать большое количество эмигрантов, которые сопровождают его на Родос. Распределенные там по трем поселениям, они благословлены особой милостью Юпитера; и Тлеподем появляется перед Троей как командующий родосским контингентом[830].

IV. Опять же, дружба Ахилла и Патрокла возникла в том обстоятельстве, что Ментий передал своего сына под защиту Пелея, потому что, будучи юношей, он поссорился с другим юношей, сыном Амфидамаса, за игрой в кости и убил его, νήπιος, οὐκ ἐθέλων, как говорит Поэт; это, конечно, без злого умысла[831]. Это тем более достойно внимания, потому что очевидно, что характер Патрокла, отчасти, возможно, ради контраста с характером Ахилла и, следовательно, для облегчения его, должен быть представлен как характер особой мягкости.[832]; качество, в котором никто из великих греческих вождей, кроме Менелая, не может с ним соперничать.

V. В Пятнадцатой "Илиаде" Гектор убивает Ликофрона, сына Мастора, когда тот целится в Аякса. Это был житель Китеры, покинувший свою страну из-за убийства, "но которого, - говорит Аякс Тевкру, - мы чтили, как любимого родителя"[833].

VI. Опять же, случай с Эпигеем примечателен, поскольку он был владыкой Будеума:

ὅς ῥ' ἐν Βουδείῳ ἐὺναιομένῳ ἦν ἄσσειν

τὸ πρίν·

Но, убив двоюродного брата, по-видимому, тоже более высокого порядка, ему пришлось лететь к Пелею и Фетиде за защитой[834].

VII. В Тринадцатой "Одиссее" Улисс, после того как его поселили на Итаке, рассказывает о себе переодетой Минерве сказочный рассказ, в котором мы можем быть уверены, что он не включает ничего такого, что считалось бы по существу бесчестным. В этом рассказе он представляет себя беглецом с Крита по обвинению в убийстве. Орсилох, сын Идоменея, пытался, как он говорит, лишить его доли троянской добычи: по этой причине он подстерег его ночью, незаметно для окружающих лишил его жизни, когда он возвращался из страны, а затем, чтобы избежать последствий, сел на финикийский корабль[835].

VIII. Анонимный этолиец, убив человека, бежал на Итаку, посетил Эвмея и, как само собой разумеющееся, был им развлекаем, нет, обласкан; ἐγὼ δέ μιν ἀφ' αἰσάπαζον (Od. xiv. 379-81).

Даже это огромное количество примеров не так полно иллюстрирует знакомство с практикой и ее полную оторванность от идеи моральной порочности, как способ, которым она предоставляет материал для общей иллюстрации или замечания. Когда Гомер желает изобразить на щите Ахилла обычную форму общественного дела в собрании, он выбирает суд за убийство[836]. Итак, Улисс, объясняя Телемаху огромные трудности, с которыми ему приходится бороться после убийства Женихов, замечает, что те, кого он убил, были самым цветочным представителем общества; тогда как в обычных случаях человек бежит из своей страны после того, как убил всего одного человека, и это даже при том, что у него мало поводов для ссоры[837].

Теперь, если бы мы знали эти факты о греках героической эпохи и не знали ничего другого, мы бы сразу пришли к выводу, что они были бесчеловечным и диким народом, который не ценил ценность человеческой жизни. Но это не так. Они не жестокий народ. Во всех действиях "Илиады" нет бессмысленного причинения боли, нет наслаждения страданиями других. Единственные ненужные раны - это раны, нанесенные мертвым[838]; способ действия, который не предполагал ничего жестокого или унижающего достоинство во времена, когда человечество еще не узнало из христианского Откровения о чести, подобающей человеческому телу.

Таким образом, взгляд героической эпохи на человекоубийство определяется не простой дикостью и низкой оценкой жизни. А если нет, то это может быть только несбалансированная оценка какого-то другого качества, такого как мужество, которое обычно подразумевалось и демонстрировалось в подобных случаях.

Почему к нему относятся с небольшой неприязнью.

Кажется, что демонстрация силы и духа отваги, которые сопровождали насильственные преступления в грубую эпоху, имели такую ценность в глазах древних греков, что оправдывали действия, которые в противном случае вызвали бы самое суровое порицание. Мы найдем основания полагать, что Парис, возможно, пользовался определенным авторитетом в их глазах за то, что увел Елену сильной рукой, которая пошла на то, чтобы искупить или смягчить его супружескую измену и нарушение прав гостеприимства. Эта идея, которая, несомненно, поразительна, подтверждается странным рассказом о Геракле и Ифите. Ифит был владельцем нескольких прекрасных кобыл. Геракл, решивший завладеть ими, посетил его, принял его гостеприимство, убил его и увел животных. Возможно, действительно, что неоднозначный характер Геракла ставит его εἴ δῶλον в Тень, в то время как сам он находится среди Бессмертных; но все же чаша весов в целом склоняется в его пользу. И все же, несомненно, история Ифита свидетельствует о преступлении самого черного оттенка; и единственное возможное смягчение его вины, по-видимому, заключается в том, что он, вероятно, не использовал военную хитрость, а действовал главной силой. Преступление Эгифа, самое черное в поэмах, по-видимому, приобретает наибольшую остроту из-за того факта, что он убил Агамемнона, как быка в стойле, на самом дружеском пиру, без предупреждения или возможности защититься, и с помощью преднамеренно составленного заговора. Таков эффект всех трех отрывков, в которых описано это безобразие[839]. Наиболее благоприятное предположение, которое допускает случай с Геркулесом, состоит в том, что он пришел за добычей и предал владельца лошадей смерти без предварительного умысла, после того как тот отказался их отдать; и что такой поступок, хотя и является надлежащим объектом божественного негодования, все же не был достаточно черным, чтобы лишить его права на почести и небесную обитель[840].

Теперь мы перейдем к смежной теме.

Пиратство в героическую эпоху.

Фукидид заявляет, что в более раннем возрасте Греции практики пиратства был так распространен и почетный: οὐκ ἔχοντός πω αἱ σχύνην τοῦτου τοῦ ἔργου, φέροντος δέ τι καὶ δόξης μᾶλλον[841]. В подтверждение этого мнения он ссылается на вопросы, которые тогда обычно адресовались незнакомцам по их прибытии в страну; например, Нестор псевдо-Наставнику и Телемаху, чтобы узнать, чем они занимались, или были ли они пиратами[842];

ἦ μασιδίως ἀλάλησθε,

οἳ ἄ τε ληϊστῆρες, ὑπεὶρ ὅλα, τοῖτ' ἀλόωνται

ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν ἄλλοδαποῖσι φέροντες;

Теперь я думаю, что последняя строка, по-видимому, объясняет благоприятное отношение греков к практике пиратства. Ибо это в сочетании с опасностями судоходства, тогда гораздо более серьезными, чем в настоящее время, увеличивало вероятность отчаянных столкновений. Это в высшей степени взывало к духу приключений; духу, особенно близкому ранней юности народа, полного неудовлетворенной и, так сказать, алчущей энергии. Причиненный вред был нанесен ἄλλοδαποι, тем, с кем не было тесной связи ни как с соотечественниками, ни как с ξεῖ νοι. Теперь мы должны иметь в виду, что закон, который даже во времена Фукидида регулировал отношения греческих племен между собой в период их высокой цивилизации, был постоянным или обычным состоянием враждебности, время от времени приостанавливаемым

условностями на столько-то лет[843]. Тот же принцип, применяемый к периоду, когда политическая организация была менее зрелой и когда люди жили скорее узлами и компаниями, чем государствами, включает в себя гомеровский взгляд на пиратство. И, что просмотр, развлекаться в такое время, должен быть гораздо меньше удивления, чем наши поиски Фукидид, сообщите нам, что такая система сохранялась на протяжении всей дивизии из Греции в его время; τοῦδε πολλὰ καὶ μέχρι τῆς Ἑλλάδος τῷ τρόπῳ παλαίῳ γίνεται, περί τε τοὺς Λοκροὺς Ἀόλας, καὶ Αἰ τῶλους, καὶ Ἀκαρνᾶνας, καὶ τὴν ταύτην ἥπειρον[844]. Выгоды от жизни пирата были в некотором смысле справедливо уравновешены ее опасностями. Пиратство того века не было похоже на пиратство в наше время, когда сильные и хорошо вооруженные поджидали слабых и незащищенных; это была игра с более равными шансами, и настоящее сходство с ней можно найти не у алжирских корсаров, даже не у горных кланов, обрушивающихся с гор на шотландцев низменностей, а, скорее всего, в более беспристрастных набегах во время пограничных войн между Англией и Шотландией.

Действительно, для такого рода пиратства существует более высокий авторитет, чем тот, на который ссылается Фукидид. Уничтожив всех Претендентов, Улисс в разговоре со своей женой обдумывает не только то, как ему сохранить оставшееся у него имущество в виде живой массы, но и то, как ему заменить то, что уничтожили его враги. Часть, как он думает, его подданные возместят ему подарками, но большую часть он получит сам, загрузившись бесплатно[845];

πολλὰ μὲν αὐτὸς ἐγύληϊσσομαι.

Я думаю, мы вряд ли можем ограничивать значение этого слова добычей законной и успешной войны. Иногда, как в случае с Киконами, пиратство едва ли отличается от войны; но Улисс честно рассказывает о своем пиратском нападении на Египет, которое не оставляет нам места для сомнений в предположении, что он мог без колебаний подумать о том, чтобы снова сделать то, что, по его мнению, стоило делать вид, что он делал раньше. Однако оба этих последних примера могут служить доказательством того, что во времена, когда готовность к войне была обычным делом, пират не получал большого преимущества в подобных нападениях. Ибо с Сиконами Улиссу, наконец, пришлось хуже всего[846]; а в случае с Египтом, согласно его басне, вся партия была взята в плен или убита. Похищение, однако, такое, как похищение Эвмея в детстве, я полагаю, не следует рассматривать как равное по чести вольной охоте сильной рукой, которая, очевидно, была санкционирована Улиссом.

И все же этот манекенщик был заделан за живое Эвриалом из Феакии, который сказал ему: "Ты не похож на человека, участвующего в спортивных состязаниях; скорее, ты похож на капитана торговых судов, который следит за грузом и получает ненасытную прибыль"[847]!

И, в конце концов, это не так уж странно, как может показаться на первый взгляд; ибо финикийцы, купцы тех дней, были также похитителями людей и работоторговцами; и если их сделки не были, как у пиратов, одинаково плохими, они, в исключительных случаях, были вдвойне виновны, потому что они включали в себя мошенничество, а также грабеж.

Неоднозначный взгляд на это в стихах.

Опять же, что касается пиратства, то ни в коем случае не похоже, чтобы к нему относились с уважением, да и язык стихотворений в этом отношении не совсем единообразен. В νεκία двадцать четвертой Одиссеи, а также в Одиннадцатой, тень Агамемнона называет флибустьеров этого описания ἀνάρσιοι ἄνδρες[848]. Критское пиратство псевдо-Улисса в Египте

упоминается как акт $\beta\beta\pi\varsigma$, возмутительный поступок, заслуженно наказанный Юпитером[849]. С другой стороны, греческая торговля, как и финикийская, включала похищение людей. По крайней мере, тафиане увезли из ее страны финикийскую кормилицу, которая, в свою очередь, увезла юного Эвмея.

В целом, сделав щедрое допущение мужского характера и избыточной энергии эллинского народа, мы лучше всего объясним их благоприятное отношение к пиратству, вспомнив, какое тесное отношение оно тогда имело как к войне, которая, как мы знаем, может быть справедливой и благородной, так и к торговле, которую мы считаем самой по себе невинной и полезной. Со времен Гомера характер войны смягчился, а характер торговли возрос почти неизмеримо; в то время как характер пиратства снизился; следовательно, теперь существует широкая пропасть, где тогда едва ли был замечен даже шов; и Гомер мог бы пропеть выразительные слова Гете из "Фауста":

Krieg, Handel, und Piraterie

Dreieinig sind sie, nicht zu trennen.

Я думаю, мы также можем обнаружить у греков склонность к семейной вражде, выходящей за определенные пределы, о чем в поэмах нет ни единого примера с троянской стороны.

Из них двое уже были замечены среди убийств. Медон убивает родственника жены своего отца. Тлеполемус убивает своего двоюродного дедушку. Но и Феникс из-за ссоры улетает из отцовского дома и поселяется в Долопии. Филеус, отец Мегеса, по аналогичной причине мигрирует в Дулихиум[850]. Эврисфей, как правнук Юпитера, считается родственником своего сына Геракла, но преследует его всю жизнь, налагая жестокие и бесконечные каторжные работы. У Мелеагра жестокая вражда со своей семьей, о которой Феникс рассказывает как о предупреждении Ахиллу. Беллерофонта изгоняют из Греции из-за семейной ссоры. Сам Эгиф - двоюродный брат Агамемнона.

Как в семьях, так и в сообществах. Предания до трои почти неизменно являются легендами о внутренних набегах и войнах Греции. Это был народ сильной и умелой руки, удивительным образом сочетавший в себе высокую утонченность, истинную любовь к искусству и песне и непревзойденный политический гений.

Но хотя гомеровская эпоха еще не перестала быть эпохой насилия, она была, насколько это было возможно, далека от эпохи, отмеченной общим господством либо необузданных appetites, либо неуправляемых страстей; и если иногда ошибочно предполагается, что она носила такой характер, то видимость, порождающая иллюзию, объясняется только тем фактом, что пороки всех видов тогда сразу приступали к своему делу и еще не усвоили в школе мудрости этого мира, как много они могли бы выиграть от метода, порядка и сдержанности.

Воздержание в героический век.

Мы имеем множество свидетельств того отношения к умеренности, как телесной, так и умственной, которое Гомер соединял со своим совершенно праздничным духом. Устами Улисса он порицает даже ту легкую форму употребления вина, которая лишь способствует болтливости (Od. xiv. 463-6). Когда греков по возвращении ожидали великие бедствия, он заставляет их в

состоянии алкогольного опьянения явиться на Собрание[851]. Когда Эльпенор погибает в результате случайного падения, он называет причиной пьянство и заботится о том, чтобы сообщить нам, что он был молод, не отличался ни храбростью, ни здравомыслием[852]. Улисс подталкивает жестокого Полифема к выпивке с целью его собственного освобождения. И поведение монстра в состоянии алкогольного опьянения, безусловно, более отвратительно, чем поведение Стефано, если не Калибана в "Буре". Опять же, хотя, безусловно, верно, что самое яркое осуждение чрезмерного употребления алкоголя, встречающееся во всех стихотворениях, вложено в уста Поклонника Антиноя[853], все же я думаю, что это явно предназначалось для того, чтобы быть принятым как сказанное всерьез и выражающее чувства Гомера. Таким образом, мы узнаем, что из-за вина кентавр Эвритион лишился ушей и носа. Ни в одном отдельном случае Поэт не позволяет спиртному ни в малейшей степени влиять на самообладание его героев или любого персонажа, которого он уважает; или представлять их либо совершающими, либо оставляющими невыполненным какое-либо действие из-за чрезмерного употребления алкоголя[854]. Единственный намек на его влияние в связи с практическим результатом - очень слабый и совершенно невинный. Именно тогда, когда недовольство возобладавало среди греческих царей и армии, как мы видим из речи Диомеда, Нестор рекомендует Агамемнону угостить свой Совет ужином, прежде чем приступить к получению их совета; и замечает ему, что он с готовностью может это сделать, поскольку у него в изобилии есть вино и все другие припасы. Намерение, очевидно, состоит в том, чтобы заложить основу для согласия, не в избытке и даже не в веселье, но, по крайней мере, в дружеском юморе[855]. Бессмертным, действительно, позволено оставаться на пиру в течение всего дня, но не людям; ибо псевдо-Наставник замечает Нестору в Третьей "Одиссее", что не подобает долго сидеть на священном (то есть обычном и публичном) пиршестве[856].

Весьма прискорбно, что Гораций, который во многих случаях показал себя точным читателем Гомера, в этом пункте грубо ошибся в нем:

Хвалебный аргумент в пользу вина Гомера[857].

И этот обобщающий символ, к сожалению, ложный, избавил людей от необходимости искать истинный в произведениях самого Поэта.

Самоконтроль в героическую эпоху.

Когда мы обращаемся к другой форме воздержания или самоуправления, а именно к тому, что мы называем самоконтролем, мы обнаруживаем, что она в высшей степени проявлена у греков. Это проявляется как всепроникающее национальное качество в той тишине на поле битвы, которую они сочетали с такой внутренней энергией решимости. В "Улиссе" это доведено до своего совершенства. Возможно, единственные случаи, когда он, кажется, смягчает это, - это ответ Эвриалу в восьмой "Одиссее" и ответ Агамемнону в четвертой "Илиаде".

Однако столько эмоций, сколько он испытывает, вырываясь из себя в этих отрывках, служит лишь для усиления эффекта его слов, а не для того, чтобы заставить его отклониться ни на йоту, хотя и с несомненной теплотой, от истинного правила разума. Но мы находим, что это качество не только сильно развито в таком образцовом человеке, как Улисс; оно также сильно заложено в таком воине, как Диомед. Это подтверждается тем, как он приводит[858] упреки Агамемнона во время его обходов и упрекает Стенела за то, что тот был спровоцирован на раздражительный ответ. В то же время весьма показательно для национального характера, что этот молодой и

пылкий воин, который мог таким образом вынести выговор на поле боя, хранил воспоминание об этом в своей груди: и когда в начале Девятой книги Агамемнон проявил собственное малодушие, посоветовав отказаться от предприятия, тогда Диомед, воспользовавшись удобным случаем, вспомнил обстоятельства и спокойно, но эффективно ответил Агамемнону[859]. Более того, возможно, самым ярким доказательством обилия этого высокого качества у греков является тот самый случай, когда оно в целом уступает страсти, которой оно должно овладеть, а именно в случае с Ахиллесом. Есть что-то поистине возвышенное в том, как много раз, когда он чувствует, как в нем поднимается волна гнева, он смотрит на свою собственную страсть, подобно тому, как тигр смотрит на своего сторожа, и накладывает на него заклятие, чтобы он не посмел прыгнуть. Так обстоит дело, когда он ведет переговоры с самим собой по вопросу, положит ли он конец борьбе с Агамемноном, убив его, в Сборнике Первой Книги. И так снова, когда он чувствует, что слова, которые Приама и неосторожно обронил несколько щепок в огонь, который, если и дальше кормить, будет потреблять в возрасте и скорбя проситель, он кон -scious восходящего бури, и, прежде чем она раздуется до такой силы, как мешать его собственной команды, он сурово, но еще не недоброжелательно, приглашает его в покое. Именно испытывая их в подобных ментальных конфликтах, Гомер показывает нам, из какого мужества были сделаны его греческие цари. Было бы любопытно составить список из множества слов, которыми он описывает, во всех возможных аспектах, силу и привычку к самоконтролю. Но, возможно, один из самых незначительных его штрихов является также и одним из самых эффективных. Аплодисменты греков в их Собрании всегда описываются словом, отличным от того, которое используется для описания того же самого проявления чувств троянцами. Он обычно говорит ἐπὶ δ' ἴαχον Ἀχαιῶν ἢ ἐς для греков: для троянцев это ἐπὶ δὲ Τρῶες κελᾶδῆσαν. Греки энергично выкрикивают свое одобрение; троянцы цокают, как будто их языки не выдерживают сдержанности.

И все же мы не должны предполагать, что ни из-за самообладания греков, ни из-за их частых убийств они были апатичны, ни из-за их жестокого безразличия к причинению боли своим собратьям.

Ни греки, ни троянцы, по-видимому, не были свирепы в обращении с врагами. Крайняя точка, до которой они доходят, - это то, что они не дают пощады; но они никогда, даже в пылу битвы, не подвергают пыткам своим оружием. Принесение в жертву двенадцати троянских юношей над мертвым Патроком, несомненно, жестоко, но оно далеко от того, что порождали страсти войны в другие времена и в других странах. Страсть никогда не имеет отношения к способу причинения смерти.

Иногда высказывались дикие идеи.

Однако вопрос, который кажется наиболее любопытным, наводят на мысль отрывки, в которых Гекуба желает, чтобы она могла съесть Ахилла[860], Ахиллес, чтобы он нашел в себе силы пожрать Гектора[861]; и снова, в котором Юпитер[862] подсказывает Юноне, что ничто не сможет так хорошо утолить ее злобу против Трои, как если бы она съела Приама и всю его семью. Ибо возникает вопрос, как получилось, что мы находим эти остатки самой дикой дикости в компании с утонченностью манер и чувств, которые очень часто проявляются в стихотворениях и которые даже достигают в некоторых важных моментах такой степени, которая никогда не превышалась ни в одной стране или ни в один период мира?

Ответ, я полагаю, таков: цивилизация греков героической эпохи, хотя с точки зрения разума она действительно была очень высокой, в то же время была очень молодой цивилизацией. Его путь был отмечен и предрешен, но у него не было времени уйти далеко от варварства. Это не было ни безопасно из-за расстояния, ни защищено крепостными валами давних традиций, ни укреплено силой сохраняющейся склонности и укоренившейся извечной привычки. Гомеровский джентльмен с его цивилизацией стоял по отношению к варварству подобно тому, кто путешествует по морю,

digitis a morte remotus

Quatuor aut septem;

только толщина доски отделяет его от дикой природы, которую он покинул: и если страсть пробивает брешь, снова появляется настроение дикого зверя. Мы можем объяснить каннибальское отношение к Юпитеру тем фактом, что у Гомера он лишен самообладания, но отношение к Гекубе должно быть объяснено принципом, который я попытался описать. Так происходит и с Ахиллесом; и то же самое происходит, когда мудрый Улисс, убивающий несчастных женщин из своего дома, которые допустили ошибку, кажется, на этот раз окрашен оттенком варварства. Когда *мы* выпускаем тигра внутри себя на волю, его ареал ограничивается не какой-либо силой, проистекающей из нашей собственной воли или выбора, а прочными дамбами и барьерами социальных привычек, а также привычками мышления и действий, которые были накоплены долгим трудом многих сменяющих друг друга поколений человечества.

У нас уже есть[863] в сообщениях, которые нам сообщают о современной Персии, по всей вероятности, колыбели семьи Ахиллеса, мы заметили нечто, что хорошо согласуется с таким положением вещей.

В то же время следует иметь в виду, что этот каннибализм, проблески которого мы находим у Гомера, во-первых, был ограничен, даже в предположениях, врагами; и, во-вторых, существовал только в предположениях. Этому у нас есть довольно веское доказательство на примере команды "Улисса" в "Двенадцатой Одиссее". Они не прикасались к Солнечным быкам, пока смерть от голода не посмотрела им в лицо. Затем Эврилох произнес мужественную речь на тему стоящего перед ними выбора между смертью с одной стороны и забоем некоторых животных с другой. Но те обстоятельства последней крайности, до которых они были доведены, были теми самыми обстоятельствами, при которых сила духа терялась даже у христиан[864] и в отношении которых ни один благоразумный человек не осмеливается выносить приговор людям, которые так поддаются. И все же в рассматриваемом нами случае нет ни малейшего намека на то, чтобы прибегнуть к этому самому ужасному средству.

Не был знакомым для более поздней Греции.

Помимо того обстоятельства, что в *изречениях* каннибала Гомера, абстрактно столь шокирующих, содержатся лишь слова, выражающие бурную страсть, и что нет соответствующих действий, мы должны заметить, что Поэт никогда не проявляет чувства радости в связи с реальным причинением страданий врагу. У поздних греков это было отнюдь не так. Действительно, можно привести слишком много примеров усиления жестокости с течением времени.

Гомер, опять же, нигде не сделал женщину даже скорбящим министром юстиции: как будто он чувствовал, что существует радикальная несовместимость между присущей ее натуре мягкостью и использованием карающего меча. Но в "Гекубе" Еврипида, после того как пожилая матрона, разгневанная вероломным убийством своего сына Полидора, предала смерти двух детей убийцы Полиместора, а также выколола ему глаза, он обращается к ней с такими словами (ст. 1233),

χαίρεις ὑβρίζουσ' εἰς ἔμ', ὤπανοῦργε σύ·

и она, нисколько не уклоняясь от обвинения, отвечает

οὐ γάρ με χαίρειν χρῆ, σὲ τιμωρουμένην;

В одном месте Гомер воспользовался возможностью показать нам, что он думает о принципе ликования по поверженным врагам. Когда Эвриклея собирается прокричать над погибшими Женихами, Улисс, хотя он еще не закончил кровавую работу возмездия, сурово останавливает ее. 'Неправильно,' говорит он, - ликовать над убитыми. Этих людей настигло божественное провидение и их собственные порочные поступки, ибо они не считали ни одного человека, благородного или подлого, с которым им приходилось иметь дело; а потому они трагически погибли в своем нечестии'. Весь тон и формулировки этого упрека, какими бы серьезными они ни были и даже более печальными, чем строгими, достойны любого морального кодекса, который знал мир.

Гнев Улисса и Ахиллеса.

В действиях Улисса по отношению к Женихам, женщинам и своим непокорным подданным действительно присутствует ужасная суровость. Но совершенно очевидно, что случай, который должен был представлять Гомер, требовал от героя совершить что-то вроде отвоевания страны. Также очевидно, что Гомер чувствовал, что для принятия таких суровых мер потребуется очень веское обоснование. Отсюда, без сомнения, столь тщательная подготовка к кризису; оскорбления, нанесенные переодетому хозяину дворца, столь усугубленные; и прямое вмешательство Минервы, направленное на углубление его страданий. Следовательно, опять же, когда разгневанный воин собирается с боевым пылом преследовать бегущих повстанцев, его рвение мягко обозначается как чрезмерное и эффективно сдерживается дружественным, но решительным вмешательством Юпитера. Некоторые критики возражали против этого отрывка и утверждали, что он не мог быть подлинным. Они, конечно, должны забыть, что Гомер не стремится представить нам в своих главных героях безупречность, которая унесла бы их за пределы сферы, какой она представлялась ему и его эпохе, жизни божественной или человеческой. И Улисс, и Ахилл могут ошибаться. Но если они и ошибаются, то в определенной мере. Улисс - министр общественного правосудия и божественного возмездия. Но он, как и мы, состоит из плоти и крови, и он выполняет свой праведный долг в естественном пылу, на грани жестокости. Затем к нему доносится предупреждающий голос, и он сразу же послушно повинует. И неужели тогда подобная вещь настолько нова и странна для нас? И разве ни наша философия, ни наш жизненный опыт не научили нас, что нет обстоятельств, при которых хороший и справедливый человек подвергается столь серьезному риску неожиданно стать грубым и безжалостным, как тогда, когда его подгоняет поток изначально праведного негодования?

Так же и с Ахиллесом. Он, не более чем Улисс, просто мстителен, но его возмущает несправедливость, нанесенная справедливости, порядочности и любви в его лице. Поток этого негодования несет его до тех пор, пока оно не грозит перерасти в бурный поток. Затем, по замечательному замыслу, он наказывается за еще более глубокую страсть своей души, за дружбу к Патроклу; и таким образом он возвращается в пределы своего долга перед страждущими соотечественниками.

Но в обоих случаях основа поведения справедлива и здрава: ни тем, ни другим не дается никакого одобрения принципу, который порицается Евангелием: "око за око и зуб за зуб". Ибо нарушение принципов общественной морали и справедливости в каждом конкретном случае одинаково вызывает наибольшее негодование, хотя в каждом конкретном случае человек, который возмущается этим, также является человеком, который сильно пострадал из-за этого.

Опять же, мы неправильно поняли бы гомеровскую картину греческого характера, если бы предположили, что он не оставил в ней места для тех проявлений эмоций, в отношении которых, возможно, трудно сказать, способствовали ли они в наибольшей степени его силе или слабости, хотя кажется очевидным, что они тесно связаны с обоими.

Намерение Поэта не обязывает его помещать своих героев за пределы досягаемости человеческой немощи, как мы видим в упрямом гнев Ахилла и в пробудившейся жажде крови своих непокорных подданных у Улисса[865]. И хотя он никогда не изображает их порочными, все же в случае с Улиссом, как и в случае с Ахиллесом, он привнес в свой образ большую вспыльчивость характера, которая действительно почти, хотя и не обязательно, связана с чувством чести. В частности, это наблюдается в двух случаях: в резких ответах именно Улисса, во-первых, Агамемнону, который по своему кругу обвиняет его в халатном отношении к воинскому долгу[866]; и, во-вторых, к *θυμοδακῆς μῦθος* Эвриала[867], который принял его за *πρίκτηρ* или торговца, да еще и мошенника в придачу.

Домашние привязанности.

Точка, в которой этический тон героической эпохи стоит выше всего, - это, возможно, сила семейных привязанностей.

Ярким свидетельством силы этого принципа среди человечества является его распространенность даже среди олимпийских божеств. Что касается его внешнего вида, то он не имеет никакого отношения к божественным атрибутам в собственном смысле этого слова; это строго часть мифологии; чувство, скопированное из человеческого сердца и жизни и перенесенное на эти изобретательные или идеализированные образования. Действительно, мы всегда находим это в связи с тем, в чем они наиболее человечны, а именно в потворстве своим чувственным страстям и результатах этого потворства их человеческому потомству.

Следовательно, среди высших или традиционных божеств мы не находим этого чувства; его нет у Аполлона или Минервы, чья любовь всегда разного рода и основана на дарах или характере человека, который является ее объектом, как, например, у великого Улисса[868], или, в меньшей сфере, у искусного Ферекл, построивший корабли Парижа[869]. Это в Юпитере над Сарпедоном, в Нептуне из-за слепоты его жестокого сына Полифема, в Марсе над Аскалафом, в Венере над Эне; и эти два последних - два божества, чей этический и интеллектуальный уровень самый низкий из всех[870].

Когда мы спускаемся на землю, мы обнаруживаем, что это чувство сильно повсюду. Среди троянской царской семьи, где весьма слабо развито представление о высших принципах морали, это чувство одинаково сильно как у Приама, так и у Гекубы. Последняя не страстная, она *παύροιστος* [871]. Тем не менее, после смерти Гектора мы видим, как она становится тигрицей, и жалуем, что не может сожрать завоевателя [872]. Улисс выбирает в качестве титула, под которым он был бы известен, титул Отца Телемаха [873]. Действительно, тогда, как и сейчас, власть телесных потребностей давала о себе знать; и тогда это признавалось более откровенно. Следовательно, Телемах, привязанный к своему отцу, когда он объяснял собранию Итаки двойную причину своего горя и заботы, сначала назвал смерть или отсутствие своего отца, но затем провозгласил главным вопросом продолжающееся расточительство и угрозу уничтожения его собственности [874]:

νῦν δ' αὖ καὶ πολὺ μεῖζον ὁδὴ τάχα οἷ κόν' ἅπαντα
πάγχυ διαρραΐσει, βίοντον δ' ἀπὸ πάμπαν ὀλέσσει.

И суть его жалобы на Истцов заключалась не в том, что они убеждали Пенелопу выйти замуж, а в том, что они жили за его счет во время судебного разбирательства по иску [875]. Но тогда это отец, которого он никогда не знал и сознательно не видел. Тень Ахиллеса в подземном мире беспокоится по одному поводу: он хочет знать, по-прежнему ли в чести старый Пелей. В другом он также глубоко заинтересован; это доблесть его сына: и мрак его холодного существования превращается в ликующую радость, когда он узнает, что Неоптолем велик в бою [876]. Мать Улисса умерла не от болезни и не от старости, а от разбитого сердца из-за отсутствия сына [877]. Но наиболее ярким доказательством силы инстинкта является его влияние на эгоцентричный характер Агамемнона, который, как правило, не оставляет места в его мыслях ни для чего, кроме политики, что лежит за пределами его личных склонностей и особенно его жажды богатства. Но когда доблестный Менелай, пристыженный молчанием своих соотечественников, принимает вызов Гектора [878], Агамемнон хватается за руку и умоляет не подвергать себя столь ужасной опасности. И снова, в "Δολώνεια", когда Диомеду приходится выбирать спутника, Агамемнон, опасаясь, что его выбор падет на Менелая, желает, чтобы тот взял не человека самого высокого ранга, а самого доблестного и эффективного спутника для предприятия столь важного рода. Его мотивом было опасение за безопасность своего брата [879]:

ὣς ἔφατ', ἔδδειςεν δὲ περὶ ξανθῷ Μενελάῳ

Война также полна самых приятных примеров привязанности между братьями; можно было бы привести Аякса и Тевкра, Главка и Сарпедона и многие другие примеры, менее прославленные. Печальный конец Полидора в конце концов побуждает Гектора к самому смелому героизму; и снова в "Одиссее" подчеркивается преимущество наличия братьев, которые защищают человека при жизни и мстят за него после смерти [880].

И отсюда следует, что, хотя греки были горячими на голову и проворными на руку, мы не находим ни одного примера, когда в результате ссоры один член семьи причинял насилие или смерть другому члену того же семейства. Ужасная идея отцеубийства и отвращение, с которым общественное мнение клеймило бы такое преступление, удерживают Феникса на самом пике его страсти от того, чтобы поднять руку на своего отца [881]:

ὥς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖ σιν καλεοίμην.

Как только мы выходим за рамки домашнего хозяйства и его привязанностей, переплетенных привычкой, аспект дела меняется. Из шести случаев непредумышленного убийства в Гомере три[882] совершены в отношении родственников по крови или по родству, хотя и не очень близких. Медон, незаконнорожденный сын Оилея, убивает родственника законной жены. Тлеподем, сын Геракла, убивает своего двоюродного дедушку Лицимния. Эпигей Будейский убивает своего двоюродного брата.

Отношения тесные, но не широкие.

Эта четкая грань между убийствами, вызванными преступлением, и убийствами, вызванными несчастием, иллюстрирует еще один момент в структуре греческого общества. Родство, по-видимому, не рассматривалось ими как существующее за пределами довольно узкого диапазона. Мы не можем проследить какого-либо определенного представления о родственниках более отдаленных, чем двоюродный брат. Лексикографы трактуют термин ἀνέψιος как имеющий более широкое значение; но единственные люди, названные Гомером ἀνέψιοι, родство которых мы можем проследить, являются двоюродными братьями: а именно, Калетор, сын Клития, и Долопс, сын Лампуса, оба двоюродные братья Гектора[883]. В стихотворениях также названы лица, чье кровное родство мы можем проследить, хотя Поэт нигде этого не замечает: например, Эвмел - двоюродный брат Нестора, когда-то удаленный от него. Приам и Анхиз - троюродные братья: Эней и Гектор - третьи. Эти отношения никогда не упоминаются. Таким образом, общество устроено не по кланам, а по племенам, объединенным общим именем, общим местом жительства, общей историей, общей религией и отдаленным ощущением общей племенной принадлежности, без какого-либо чувства личного родства в каждом отдельном случае. Опять же, любопытно отметить, что эти отношения были не менее оживленными, чем отношения по крови. Кровные узы сохраняются во втором поколении от общего предка; и Диомед и Главк точно так же принадлежат друг другу как ξεί νοι, потому что за два поколения до Нея Беллерофонт развлекался[884].

Чистота в героический век.

Возвышенное и свободное социальное положение женщин во времена Гомера само по себе предполагает большую чистоту представлений о них. Однако этому вопросу будет посвящено отдельное обсуждение.

Есть отрывок из Афиней, который передает нам традицию необычной красоты и эффективно отсекает для нас идеи и объекты, которые ассоциировались только с искаженным предубеждением. Он говорит нам, что Зенон Ситийский[885], какой бы ни была практика лидера стоиков, он воспринимал Ἔρως, Бога Любви, как божество дружбы, свободы, согласия и общественного счастья, и ничего больше. Так его antecessors в философии учат, что это божество, как существо идеально чисто: σεμνόν τινα καὶ παντὸς αἱ σχροὶ κεχωρισμένον. Эта идея нашла убежище в символе "Венера", противоположная - в "πάνδημος", или неразборчивой[886]. В более поздние века Греции различие этих двух характеров друг от друга сохранялось слабо, но субъективной основы для отдельного существования первого не было, и оно было практически затмлено, если не поглощено. Истинное разделение идей, вероятно, произошло еще до Гомера; и они были воплощены в отдельных олицетворениях. Действенную форму Небесной Венеры, скорее всего, следует искать в Диане, хотя для Платона и философов было

естественным поддерживать память об этом различии в качестве апологии популярной религии. Следы этой незапятнанной концепции в более поздние времена можно было найти только в сфере искусства, и даже там они не всегда были заметны; но в гомеровских поэмах и, вероятно, в гомеровский период эта чистота восхищенного отношения к прекрасной форме, по-видимому, была живой реальностью.

Наше исследование на эту тему должно быть частично связано с Поэтом, а частично с его эпохой и нацией. Сначала я остановлюсь на моментах, имеющих отношение как к эпохе, так и к барду, а затем добавлю то, что, по-видимому, касается только Гомера.

Раскинуть сети Вулкана.

Тогда давайте начнем с рассмотрения этого единственного случая из двадцати восьми тысяч строк, который может привести к противоположному выводу: случай второй измены Демодока, или супружеская измена Марса и Венеры[887].

Конечно, невозможно обосновать этот отрывок сам по себе, но есть много обстоятельств, которые следует иметь в виду тем, кто хочет составить точное суждение о нем в его связи с моралью либо самого поэта, либо эпохи, к которой он принадлежал.

Из них наиболее важной, на мой взгляд, является тенденция, которую языческая религия уже мощно продемонстрировала, стать самой положительным разрушителем морали, или, выражаясь, возможно, более точно, предоставить среду, через которую силы зла и склонность к нисхождению будут действовать главным образом с целью ее развращения. Даже во времена Гомера существующая мифология содержала достаточно оснований для того, чтобы обнажить здесь сцену потворства своим желаниям; и мы видим, что оставшаяся скромность и деликатность человечества слабо сопротивлялись потоку страстей, которым следовало бы противодействовать, но которые, напротив, были в основном раздуты и подстегнуты признанной религией страны.

Для Гомера было невозможно оставаться совершенно вне воздействия влияний, столь тесно связанных с происхождением, которое считалось небесным; популярному Поэту также не могло быть легко полностью игнорировать вкусы своих слушателей: поэт, чьи напевы охватывали всю высоту и глубину жизни и природы, как человеческой, так и божественной, не мог полностью исключить из своего энциклопедического обзора столь заметную характеристику привычек олимпийцев. Он не преминул отметить как необычную, во многих отношениях, вольность, которую он взял на себя. Песнь поется на собрании, в котором участвуют только мужчины, и она также призвана описать сцену, от которой богини намеренно держались подальше. Веселье присутствующих божеств не универсально: Нептун, старший среди них, не смеется[888], но серьезно относится к делу и желает положить конец скандалу, пообещав выплатить пострадавшему мужу денежную компенсацию[889]. Очевидно, что он действует, по крайней мере, под влиянием чувства оскорбленного достоинства, хотя и не из скромности. Опять же, Поэт пытается придать смехотворный вид, и не только смехотворный, всему происходящему, посредством крайнего унижения виновных; которых после освобождения заставляют исчезнуть в настоящем смятении[890]. В этом пункте он, несомненно, полностью отличается от большинства авторов распущенных произведений, как существенно, так и простотой своих деталей; и это предположение о частично моральной цели, на которое отважились некоторые, не настолько экстравагантно, чтобы заслуживать полного и абсолютного отклонения.

В защиту Гомера было принято выдвигать предположение, что этот отрывок является поддельным. В личном действии Солнца есть нечто гораздо более заметное, чем в других присутствующих стихотворениях; и, несомненно, Аполлон вынужден принять совершенно необычный тон, не подкрепленный тем, что рассказывается о нем в остальных стихотворениях. Насколько это возможно, это аргументы против этого. Но я не решаюсь прибегнуть к этому соблазнительному средству, поскольку общий характер колорита, дикции и эпизодов кажется достаточно гомеровским. И опять же, если распушенность и должна была проявиться, то именно таким образом, потому что это было после банкета; потому что это происходило исключительно среди мужчин, а не в присутствии женщин; из-за связи с мифологией; и потому что рассказ полностью соответствует мифологическому характеру персонажей, о которых идет речь в основном.

Однако прямое указание зла на влияние извращенной религии может быть подкреплено отчетливыми свидетельствами из других частей стихотворений. В "Илиаде", по-видимому, есть всего два отрывка, которые справедливо можно назвать неделикатными. Одним из них является отчет о действиях Юноны с сопровождающей речью Юпитера в Четырнадцатой книге[891]. Это отношение относится строго к мифологии поэмы, и оно, очевидно, трактуется историческим образом; поскольку подробности о Юпитере, по крайней мере, так мне кажется, введены с целью фиксации древних национальных легенд, а также рассказов о Несторе и Фениксе. Другой отрывок - это тот, который в нескольких словах содержит чувственный совет, данный Фетидой, как матерью, своему сыну Ахиллесу в его горе, в качестве утешения;

ἄγαθὸν δὲ γυναικὶ περ ἐν φιλότῃτι

μίσησθ' [892].

Это точно иллюстрирует отношение, о котором я говорю. Божество преподает унижительный урок: герой-человек молча проходит мимо рекомендации. Гомер никогда бы не вложил подобных выражений в уста ни одной из своих матрон.

Когда мы приступаем к вынесению приговора Гомеру, мы должны помнить, что, поскольку в "Одиссее" он олицетворяет как комическую, так и серьезную сторону жизни, по справедливости его следует в первую очередь сравнить с его преемниками. И здесь мы не только обнаружим, что он выигрывает от сравнения с Аристофаном или Горацием, но что он выигрывает еще больше, когда берется за образец другой великой школы поэтов, которая последовала за ним в соединении героических сюжетов с остроумием и забавностью, а именно поэтов итальянского романа. Едва ли, пожалуй, найдется хоть один из всей этой школы христианских писателей, кто не опустил бы до распушенности гораздо более злобного типа. Не следует также предполагать, что "Энеида" демонстрирует в этом отношении какое-либо превосходство над Вергилием или его слушателями. Что касается Вергилия и его поэм, то, если мы примем их во внимание в целом, боюсь, что, что бы ни делала завеса слов, на самом деле дело обстояло достаточно плохо: что касается слушателей "Энеиды", мы должны помнить, что они были не народом, а двором: мы должны сравнить его римских слушателей со слушателями Гомера не только в том, что касалось их публичных развлечений, но и в целом; то есть мы должны сравнить гомеровские поэмы не только с "Энеидой", но и с "Энеидой" и "Энеидой" в целом. Флоралия. Во времена Гомера люди не научились прятать свои пороки за стенами, которые также служили им укреплением. И все еще остается более чем сомнительным, смог бы аппетит гомеровской Греции выдержать отбросы, которыми довольствовалась христианская

Флоренция во время своих карнавалов в период расцвета своей самой знаменитой цивилизации.

Свидетельство сравнительной чистоты.

Исходя из этой сцены, давайте обратимся к доказательствам сравнительной чистоты эпохи Гомера и особой чистоты его ума.

2. Мы не находим у Гомера никаких следов существования тех противоестественных пороков, которые, по-видимому, глубоко запятнали жизнь многих самых выдающихся греков более позднего времени[893]; которые опровергли суровый приговор святого Павла[894]; которые в ранние времена посещались в городах равнины; и которые, как ни странно, но ужасно думать, оставили свой след более чем в одном периоде или даже части литературы христианского мира, в такой манере и степени, которые должны вызывать едва ли меньшее удивление, чем стыд.

Похищение Ганимеда стало в более поздние времена основой предания такого рода, но у Гомера от него нет и следа. Глубокая любовь и восхищение красотой, о которых постоянно свидетельствуют его страницы, совершенно не связаны с животными страстями, и в своей простоте и серьезности, благодаря сочетанию чистоты и силы, действительно ближе к чувствам некоторых ранних итальянских художников и Данте, чем к чему-либо еще, что я могу вспомнить.

Это тем более примечательно, что мы помним о том, что уже произошло задолго до него на Востоке и описано для нас в Книге Бытия.

Гомер крайне редко упоминает о том, что недостойно человеческого облика: в случае с женщиной - ни разу, а в случае с мужчиной - только там, где у него есть законная и достаточная цель. Таким образом, когда Улисс[895] угрожает содрать с Терсита кожу до нитки в случае повторения им своей буйности и дерзости, это явно делается с честной целью вызвать у него крайний стыд и сделать его объектом всеобщего и совершенно неприкрытого отвращения. Опять же, когда Приам ссылается на вероятность того, что его собственное тело может быть раздето догола, а затем растерзано животными после его смерти, каждый чувствует, что оскорбление естественной порядочности, которого он ожидает, способствует только усилению агонии его чувств. И сцена из "Одиссеи", где Улисс выходит из моря на побережье Схерии, всегда будет рассматриваться как один из самых осторожных и в то же время самых простых и незатронутых примеров истинной скромности, содержащихся во всей литературе. Теперь это, по-видимому, не особенности, а образцы общих манер. Мы напрасно искали бы доказательств равной правдивости и тонкости восприятия у евреев или у их предков, если только это не было среди очень немногих людей, которые под прямым руководством свыше стали избранными образцами добродетели.

Многие другие указания в стихотворениях сходятся к тому же пункту. Ужас, с которым относились к инцесту, - один из них. Глубокая скорбь и смирение, запечатленные в характере Хелен, - это второе. Способ, которым целомудрие Беллерофонта вызывает восхищение, за которым следует награда, - это третья[896]. Высокопарное вдовство Пенелопы само по себе является убедительным доказательством рассматриваемого нами вопроса.

Тема Гомера в "Илиаде" была такой, которая искушала и почти вынудила его совершить непристойный поступок, когда ему пришлось сослаться на первоначальное преступление в

Париже или описать свою личную жизнь. То, как он справился с этим, заслуживает всяческих похвал. Он рассматривает первоначальное обещание и искушение Парижу как злой дар. Сцена в конце Третьей книги была необходима для того, чтобы дополнить представление о характере этого плохого принца: и она не могла быть нарисована в манере, менее рассчитанной на то, чтобы соблазнить ум, будь то управление деталями или чувство отвращения, которое она вызывает по отношению к главному действующему лицу.

Несомненно, что в отношении всей морали поэм мы должны во многом приписать восхваление лично Гомера; однако ясно, что он в немалой степени олицетворял свою эпоху. Во-первых, потому, что, будучи популярным и прославленным менестрелем, он не мог резко или в целом противоречить чувствам своих современников. Во-вторых, потому, что мы видим остатки этой серьезности и чистоты у древних греческих писателей, младших до Гомера. В-третьих, потому что у Фукидида мы находим, что в то время, когда были учреждены первоначальные олимпийские игры, все еще существовал обычай тщательно избегать обнажения человеческого тела, и что впоследствии лакедемоняне ввели иную практику, вероятно, без злого умысла и исключительно для гимнастических целей (Thus. i. 6).

И теперь, если мы рассмотрим веру, идеи и институты героического периода, как они воздействовали бы на человека, мы, возможно, обнаружим, что они полностью оправдывают схему, с которой начался этот раздел. Мы можем, действительно, увидеть в гомеровских картинах той эпохи многое, что заслуживает осуждения или порицания; но мы также можем прийти к убеждению, что если, по милости Божьей, были более счастливые, то были и менее счастливые формы, в которые могла быть облечена человеческая судьба.

Жизнь высокородного грека.

Юноша высокого происхождения, тогда еще не так широко, как сейчас, отделенный от людей низкого происхождения, воспитывается под руководством наставников в почтении к своим родителям и в желании подражать их славе: он участвует в мужественных и грациозных видах спорта, овладевает оружием, закаляет себя в преследовании, а затем в самом необходимом из всех остальных - охоте на диких зверей, приобретает познания в медицине, вероятно, также в игре на лире. Иногда, обладая разносторонним интеллектом, он даже пытается научиться строить свой собственный дом или корабль, или как вести плуг ровно по борозде, а также собирать урожай на корню^[897]. И когда он едва становится мужчиной, он носит оружие для своей страны или своего племени, принимает участие в ее управлении, учится путем прямого наставления и практики управлять человечеством с помощью аргументации и силы убеждения на политических собраниях, посещает жертвоприношения богам и помогает им. Все это время он был в добрых и свободных отношениях не только со своими родителями, своей семьей, ровесниками, но и со слугами, хотя они всего лишь крепостные, которые знали его с младенчества во владениях его отца.

Его действительно неправильно обучили использованию сильной руки. Человеческая жизнь дешева; настолько дешева, что даже кроткий юноша может быть предан, после случайной ссоры из-за какой-нибудь детской игры со своим другом, и отнять ее. И даже так на протяжении всей его жизни, если наступает какой-то случай, который пробуждает его страсти из их глубин, в нем как бы просыпается дикий зверь, и он теряет свою человечность на время, пока разум не

восстановит свой контроль. Однако, за короткое время до такого отчаянного кризиса, хотя он ни за что на свете не смог бы ограбить своего друга или соседа, все же он, возможно, не отказался бы одержать над ним победу за свой счет, ради некоторого упражнения в сигнальной изобретательности: в то время как у враждебного племени, на чужом берегу или у человека, ставшего его врагом, он добьется силой всего, что сможет, и не побрезгует нанести ему хитростью даже смертельное ранение[898]. Однако Он должен щедро давать тем, кто в этом нуждается; путнику, бедняку, просителю, который просит у него убежища и защиты. С другой стороны, если его собственные блага будут растрочены впустую, щедрые пожертвования его соседей не заменят их.

Его ранняя молодость не склоняет к пороку, находя в моде чувственные излишества или возможности, которые бросаются в глаза и звучат в ушах. Обжорство малоизвестно; пьянство отмечено только своим унижительным характером и пагубными последствиями, которые прямо вытекают из него, и вызывает отвращение. Но он любит вкусно готовить и радуется тому часу, когда гости, собравшиеся в зале его отца, наслаждаются щедрым гостеприимством, а вино переливается в кубках[899]. Ибо тогда они слушают музыку менестреля, который воспекает перед ними новейшую и самую дорогую из героических историй, будоражащих их кровь и пробуждающих в них мужественную решимость быть достойными, в свою очередь, своей страны и героев своей страны. Он присоединяется к танцу на религиозных праздниках; девичья рука на его запястье, позолоченный нож, свисающий с пояса, когда они переходят от точки к точке или совершают круг за кругом[900]. На этой девушке, какой-нибудь Навсикае или Гермione из соседнего района, он в свое время женится среди ликования их семей и приводит ее домой, чтобы лелеять ее "от цветка до зрелости винограда" с уважением, верностью и любовью.

Независимо от того, является ли он губернатором или им управляют, политика в обычных обстоятельствах не доставляет ему особых хлопот. Правительство - это машина, колеса которой легко вращаются; ибо они хорошо смазаны простотой обычаев, идей и желаний; единством интересов; уважением к власти и к тем, в чьих руках она находится; любовью к общей стране, общему алтарю, общим праздникам и играм, к которым уже многие прибегают. В мирное время он разрешает споры своего народа, на войне он подает им драгоценный пример героической отваги. Он советуется с ними по всем серьезным делам; и его бдительная забота об их интересах вознаграждается обширными владениями, которые народ выделил для принца[901]. Наконец, он закрывает глаза, передавая скипетр своему сыну и оставляя много мира и счастья вокруг него[902].

Таково, вероятно, было состояние общества, в заключительной фазе которого прошла, по крайней мере, юность Гомера. Но за Троянской войной, похоже, последовала мрачная и глубокая социальная революция: мы видим, как она действует, уже в "Одиссее". Едва ли даже Улисс мог справиться с этим, хотя это было для него затруднительно в узких пределах Итаки. На материке узы общества старейшин вскоре полностью разорваны. Дома Пелопида, Нелеиды, Неида разрушены: дезорганизация требует прихода новых сил для контроля над ними: дорийские копья оцетинились на этолийском пляже, и первобытной Греции, патриархальной Греции, Греции Гомера больше нет.

Этика раннего и позднего язычества.

Когда мы делаем общий обзор практической морали Героической эпохи и сравниваем ее с моралью более поздних времен, мы должны сразу же быть поражены огромным превосходством первой во всем, что наиболее близко касается морального существа человека. Простая полиция общества, действительно, совершенствуется с развитием цивилизации. Закон определенных прав на собственность, который мы довольно опасно называем законом *meum* и *tuum*, хотя он является лишь ограниченной частью этого великого постановления, стал лучше пониматься в более поздние времена и лучше защищаться уголовными санкциями. Постепенно устанавливается более четкое идеальное, а также фактическое различие между силой и гражданским правом. Но кто осмелится сказать, что обязанности человека перед Божеством или более высокие притязания человека на человека были лучше поняты в эпоху Перикла или Александра, Суллы или Августа, чем во времена Гомера?

Следует ожидать, что, когда элементы богатства по большей части таковы, какие предлагает природа, когда человек едва ли оставил след своей руки на земле, когда мало что было присвоено, и то немного неопределенно, тогда наименее понятное описание права также должно быть наименее уважаемым; а именно, закон, который изымает вещи из первоначального общего пользования в личное владение. По сей день мы спорим о том, что было изначальной основой права собственности. Почему мы не понимаем, что это равносильно признанию того, что в первые периоды политического общества сама идея собственности по необходимости должна была быть более или менее расплывчатой? И, следовательно, что даже грабеж в первобытные времена отличается от грабежа в более поздние времена не только с точки зрения общественной оценки, но и с точки зрения моральной окраски деяния, и что его следует оценивать соответственно?

Очки превосходства в первом случае.

Давайте тогда рассмотрим нотки морального превосходства, которые преподносит нам Героическая эпоха Греции.

Человеческие жертвы тогда не приносились на окровавленных алтарях богам. Даже самые ужасные страдания не наводили на мысль о каннибализме как альтернативе спасения от смерти[903]. Плачущих младенцев тогда не подвергали воздействию, чтобы избежать бремени их воспитания. К седидам родителей относились с почтением и заботой; и если их слабость навлекала на них оскорбление, это ранило души их детей даже после смерти. Молодежь вообще относилась к возрасту с глубоким и сердечным почтением. Женщина, великий очищающий элемент общества, в то время не была принижена в глазах ни одного мужчины, тем более самых мудрых, до уровня лиц, деградировавших из-за привычек неволи, и не считалась ζῶν ἔμψυχον. Само по себе рабство было мягким и почти добродушным. Это подразумевает закон труда, и, возможно, в обычных случаях, запрет на рост в жизни, но положительных угнетения и страданий в связи с ним, или любого уголовно-исполнительной системе направлены на ее поддержание, то есть никаких следов, что угодно. Брак был почетным и единственным узом между мужчиной и его помощницей[904]. К связям с очень близкими родственниками относились с ужасом; жена была представителем, умным товарищем и другом своего мужа; к супружеской неверности относились с отвращением, что было преступлением более редким тогда, чем в большинство последующих периодов, и священные узы между мужем и женой не могли быть разорваны таким жалким изобретением, как развод.

Организованная распущенность тогда еще не стала для общества своего рода дьявольским законом. Само название и природа противоестественных вожделений, по-видимому, были неизвестны в Греции спустя столетия после того, как Содом был наказан за свои преступления. Отвратительное изобретение, заставлявшее гладиаторов убивать друг друга на потеху восхищенным зрителям, было приберегаемо для времен, когда они были еще более тщеславны своей философией и искусственной культурой. Права бедных признавались в форме неограниченного обязательства оказывать им помощь под страхом божественного гнева, и ни один незнакомец или проситель не мог быть отеснен от дверей того, кто уважал либо страх Божий, либо страх человеческий.

Что касается богов, то остатки древнего благочестия все еще в какой-то степени сдерживали активность критической способности, а почтение к Силе, которая распоряжается событиями и ненавидит нечестивых, еще не было осмеяно спекуляциями и полностью погребено под баснями и искажением. Правда, жертвоприношение считалось необходимой и действенной основой религии, но в целом, как и между греками, те, кто наиболее заботился о добродетели, были также наиболее регулярны в своих жертвоприношениях. Мужчины были верующими в молитву: они думали, что, если в нужде они смиренно обратятся к молитве, их услышат и помогут. Короче говоря, они сохранили свою власть над высшей силой, которая, как мы видим, была реальной, потому что они прибегали к ней в те времена, когда человеческая природа сторонится иллюзии и взывает к реальности. Улисс в горе или нужде обращается к богам; даже встревоженный Эгист начинает много думать о них; но Цицерон или Квинтилиан, когда стрела горя задела их за живое, ищут утешения в философских рассуждениях о великом горе и малом благе жизни.

Однако, даже несмотря на то, что все это было так, в накапливающейся мифологии таились густо разбросанные семена разрушения, как веры, так и долга. Как может брак оставаться незапятнанным, чистым или постоянным перед лицом беспорядочных вожделений Юпитера? Почему бы не выставить на всеобщее обозрение беспомощных младенцев, когда Юнона, испытывая отвращение к облику Вулкана, бросила его в море? Почему бы человеку не устроить радостное зрелище из крови и ран, когда на них уже с удовольствием взирал высочайший из богов? Примеры бунта, раздора, роскоши и эгоистичной легкости - все они были готовы продвинуть процесс разложения среди людей; и этот арсенал проклятий был приготовлен также в том самом квартале, где его взор не должен был видеть ничего, кроме величественного и чистого.

Снова. Во всех описаниях нежных чувств греки гомеровской эпохи гораздо ближе, чем греки более поздних времен, к эталону истины и природы.

Герои Гомера плачут свободно; но, говорит Агамемнон Еврипида^[905], хотя он жалуется на ограничение, плач является признанной привилегией только скромной жизни;

ἡ δυσγένεια τ' ὣς ἔχει τι χρήσιμον·

καὶ γὰρ δακρύσαι ῥαδίως αὐτοῖς ἔχει

ἔγω γὰρ ἐκβαλεῖν μὲν αἱ δοῦμαι δάκρυ.

И Аристотель считал, как думают сейчас, что плач не подобает мужчинам. Мудрый человек, он задумывает[906], не подстрекать других горевать с ним, διὰ τὸ μὴ δ' αὐτὸς εἶναι θρηνητικός: но женщин, а женщины-как мужчины, γυναῖκα καὶ οἱ ἄνδρες τοιοῦτοι, рады такой дружбе и в горе.

В гомеровских поэмах действительно есть три наиболее важных момента, из которых следует, что греческий характер сильно ожесточился и сильно опустился по мере того, как нация продвигалась по своему пути. Один из них - принцип симпатии. Другой - принцип умиротворения, который Гомер очень ярко продемонстрировал в "Ахилле". Третье - это смирение, пример которого мы имеем в Елене, в Елене Троянской и Елене Спартанской, какого, я полагаю, язычество больше нигде нам не представляет.

Таким образом, если мы возьмем состояние нравственности, каким оно предстает среди человечества в поэмах Гомера, и сравним его с состоянием Греции в период ее высшей цивилизации, то обнаружим перед нами два больших различия. Те преступления против нравственного закона, которые представляют собой преступления насилия, были более справедливо оценены в более поздний период; но что касается тех, которые составляют, выражаясь языком христианства, похоти ума и плоти, то большое предпочтение отдается первым.

Мы, естественно, задаемся вопросом, откуда эти два движения в противоположных направлениях? То, что человечество должно либо утратить, либо завоевать позиции в области морали в целом, на первый взгляд гораздо менее поразительно, чем то, что в одно и то же время в отношении одной значительной части морального закона должен наблюдаться прогресс, а в отношении другой - регресс.

Однако на самом деле таково было состояние человека: регресс в его духовной жизни, но прогресс и развитие, до определенного момента, в том, что касалось интеллектуальной и социальной карьеры. Грехи плоти лежали главным образом между Богом и индивидуальной совестью: социальные последствия не были ощутимыми и не выходили сразу за пределы непосредственно заинтересованных лиц. Но преступления насилия наносили прямой удар по структуре общества, разрушая личную безопасность и собственность; и лишали человечество, особенно правящую часть человечества, огромных преимуществ и наслаждений, которые они извлекали из цивилизованной жизни. Таким образом, моральное чувство было живым и даже усиливалось с течением времени, когда оно подпитывалось и побуждалось такими мотивами личной заинтересованности, которые лежали в пределах его понимания, подобными тем, которые обеспечивало желание наслаждаться жизненными благами. Но оно чахло и почти умерло, когда его задачей стало поддерживать те добродетели, которые предполагают суровое самоотречение и награда за которые никогда не может быть полностью оценена, кроме как теми, кто настолько благодетельствован, что практикует их в высшей степени.

Мы также не должны упускать из виду некоторые особые аспекты института рабства в этом вопросе. По мере роста и консолидации это, конечно, повлекло за собой возрастающую необходимость в законах для защиты жизни и имущества от насилия. Но что касается другого класса правонарушений, то его влияние проявлялось во все большем ослаблении. Ибо красота и беззащитность, когда они сочетались в рабынях, сразу же возбуждали влечение до предела и устраняли все препятствия к наслаждению. В то же время частичное потворство своим

желаниям, которое во все времена обычно сопровождало подобную торговлю между рабами и их хозяевами, действовало как предохранительный клапан, устраняющий политические опасности этой системы: так что, с одной стороны, рабство питало похоть, а с другой, похоть служила опорой рабству.

О том, что в более поздние времена Греции жизнь и собственность защищались лучше, чем в прежние, мы можем отчасти судить не по моральным соображениям, поскольку, хотя природа любого общества такова, что нация склонна украшать дни своих предков не соответствующими действительности украшениями, более поздние греческие традиции наполнили героическую эпоху массой преступлений, о которых Гомер ничего не знает. Он ставит перед нами Миноса и Радаманта как персонажей положительно хороших; Фиест и другие в худшем случае нейтральны по характеру: но все они, согласно более поздней традиции, были либо соучастниками, либо заражены самыми ужасными чудовищами.

Заметки в стихотворениях о начинающемся упадке.

Действительно, кажется, что Гомер сам дожил до того, чтобы заметить признаки морального вырождения. Отчасти, возможно, мы можем сказать, что это неразрывно связано с тем ухудшением характера и идеи правления, которое начинает проследиваться в "Одиссее". Но в этом стихотворении он дал нам еще одно указание на это, в отличие от всего, что есть в "Илиаде", где он никогда не противопоставляет настоящее в неблагоприятную сторону прошлому, за исключением простой физической силы. Ибо он заставляет Минерву как Наставницу донести до Телемаха мнение, что среди сыновей лишь небольшое число равно своим отцам^[907], очень немногие действительно превосходят их, но большая часть не дотягивает до них. В более поздние времена мы привыкли связывать жалобы такого рода с представлением о том, что они, конечно же, являются жалобами, формулами, подхваченными и последовательно повторяемыми из поколения в поколение. Может быть, так смотреть на их справедливо, а может и нет; но справедливо это или нет для более поздних времен, я думаю, что нам не следует настолько ограничивать силу идеи, когда она встречается с нами в эпоху Гомера: мир тогда был молод, и человеческое общество еще не настолько усвоило свои "древние пилюли или современные примеры", чтобы отделять их от истин опыта и наблюдений. Величайшее украшение поэм Гесиода, череда эпох, переходящих от золотых к железным, вероятно, выражает действительное положение вещей, поскольку, по-видимому, движется в одном русле с повествованием ранних Священных Писаний: и сетования Гомера на вырождение, по всей вероятности, могут принадлежать реальной части того же процесса нисхождения.

РАЗДЕЛ IX.

Женщина в эпоху Гомера.

Ни один взгляд на особую цивилизацию с этической точки зрения не может быть удовлетворительным, если он не включает в себя четкое рассмотрение места, занимаемого в ней женщиной. И, кроме того, положение гречанки героической эпохи само по себе настолько примечательно, что даже по особым причинам требует отдельного и подробного упоминания. Она также настолько возвышенна, как абсолютно, так и по сравнению с тем, чем она стала в

исторические эпохи Греции и Рима среди их развитой цивилизации, что сама по себе является достаточным опровержением теорий тех авторов, которые могут видеть в истории человечества только развитие закона непрерывного прогресса от интеллектуальной тьмы к свету и от моральной деградации к добродетели.

Идея и место женщины медленно и кропотливо возвышались Евангелием, и их полное развитие составило самый чистый и совершенный протест, который когда-либо видел мир, против господства силы. Ибо этот протест был подан не только против чисто физической, но и против чисто интеллектуальной силы. До самого высокого уровня интеллектуальной силы, известного среди детей Адама, женщина, по-видимому, никогда не поднималась, но в каждом или почти в каждом случае несколько отставала от него. Но когда мы смотрим на добродетели, кажется вероятным как то, что ее средний показатель выше, так и то, что в высших инстанциях она также достигает более высоких вершин. Конечно, здесь нет никаких доказательств ее неполноценности перед мужчиной. Так вот, в Священном Писании нигде не написано, что Бог есть знание или что Бог есть сила; в то время как написано, что Бог есть любовь: слова, которые, по-видимому, выдвигают любовь как центральную сущность, а все остальное - как атрибуты. Тогда женщина опирается на Бога и находит свое собственное главное развитие в том, что наиболее богоподобно. Таким образом, следовательно, когда христианство создало для женщины не социальную идентичность, а социальное равенство, не соперничество с функцией мужчины, но возвышение в ее собственной функции, достигающее таких же высот, как и у него, это сделало мир и человеческую жизнь в этом отношении также истинным образом Божества.

В черте этой цивилизации, выросшей под совместным влиянием христианской религии как первостепенной и того, что можно назвать тевтонскими нравами, как второстепенное, мы находим идею женщины и ее социального положения, поднятую даже выше, чем в поэмах Гомера. Но было бы трудно найти какой-либо период истории или страну мира, не являющуюся христианской, в которой они стояли бы так высоко, как греки героической эпохи.

Существуют различные разделы, в рамках которых мы можем исследовать рассматриваемый нами вопрос.

Один из них - закон о браке в героическую эпоху и состояние специфических отношений между полами.

Во-вторых, какие должности поручены женщинам; насколько высоко они поднялись и как низко опустились?

Третье - социальная основа, на которой они стояли, проверенная манерами.

Четвертый - это общие черты характера женщины, которые можно оценить по разнообразным образцам, представленным нам Гомером.

Закон и обычай о браке.

Во-первых, главный критерий общего положения женщины на данном этапе развития общества заключается во взгляде, который она может проявлять на великий институт брака. По мере того, как этот институт очищается и возвышается справедливым ограничением, положение женщины становится почетным, свободным и счастливым. По мере того, как оно ослабляется,

приспосабливаясь к человеческой немощи или аппетиту, положение женщины ухудшается и становится рабским; ибо там, где желание является законом, сила является его уместной и единственной санкцией, и дело более слабых терпит неудачу. Точно так же, как строгая и эффективная полиция наиболее важна для незащищенных, так и строгий закон о браке в наибольшей степени отвечает интересам женщины.

Общее положение женщин в гомеровскую эпоху высоко по обе стороны Архипелага; но что касается брака, его главной опоры, то у греков оно заметно даже выше, чем у троянцев. Среди множества случаев, которые прямо или случайно предстают перед нами в поэмах, нет ничего, что хоть сколько-нибудь напоминало бы азиатский дом Приама или что, казалось бы, благоприятствовало полигамии. У нас также нет ни одного примера, когда жену разводили или забирали у ее мужа, а затем делали женой другого мужчины при его жизни. Неумолимые Поклонники, которые убеждают Пенелопу выбрать нового мужа из их числа, делают это под предлогом того, что Улисс, должно быть, мертв и что нет никакой надежды на его возвращение: довод не лишенный смысла, если предположить, что реальный срок его отсутствия составлял хотя бы половину того количества лет, которое отводил ему Гомер. Древнее право Англии, хотя и отвергало принцип развода, признавало презумпцию смерти мужа, когда это было почти наверняка из-за длительного отсутствия, эквивалентной самой смерти с целью освобождения жены от гражданского наказания в случае ее вступления в брак. Эгисту, опять же, чрезвычайно трудно развратить Клитемнестру, и его успех в принуждении ее выйти за него замуж влечет за собой, как нечто само собой разумеющееся, убийство ее бывшего мужа. Преступление упоминается Юпитером в Олимпийском суде как состоящее из двух частей, из которых он ни в коем случае не указывает последнюю как более жестокую[908];

(1) γῆμ' ἄλοχον μνηστῆν, (2) τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα.

Закон о браке отличается от большинства других человеческих законов очень важной особенностью. Их превосходство заключается в том, чтобы навязывать *минимум* ограничений, который удовлетворит абсолютные потребности общества: но цель и критерий хорошего закона о браке состоит в том, чтобы навязывать *максимум* ограничений, которые человеческая природа может *добросовестно* принять. Несомненно, здесь также имеется мыслимое превышение; но оно было бы и было обозначено общим отказом от подчинения или уклонением от повиновения. До этого момента ограничения закона о браке не являются злом, которое следует терпеть ради высшего блага, но хороши сами по себе.

Для того, чтобы это великое учреждение могло полностью выполнять свои задачи, особенно необходимо,

1. Что это не должно заключаться более чем между одним мужчиной и одной женщиной.
2. Что с обеих сторон это должно быть, в основном и как общее правило, преднамеренным и спонтанным.
3. Что контракт, однажды заключенный, не должен быть расторгнут.

И в тесной связи с ними существует еще четвертый негатив:

4. Что бракосочетание не должно заключаться между лицами, находящимися на определенной, близкой степени родства.

5. Всегда требуется, чтобы эта помолвка исключала не только возможность брака любого партнера с третьим лицом, но и любую другую плотскую связь без брака.

Из этих предложений первое, третье и четвертое являются главами ограничений в отношении брака. Каждый из этих троих был признан греками героической эпохи.

Брак всегда одинокий.

Было признано, что правило супружеской верности, хотя и не совсем без послаблений, в равной степени применимо к мужчинам, как и к их женам. Это, как и все другие ограничения, применялось к женщинам с неизменной строгостью.

1. Что касается первого, то из массы свидетельств, столь обширных, что они сводятся, несмотря на их отрицательность, к демонстрации того, что единообразная практика греков требовала, чтобы брачный союз был единым. Это, однако, само по себе мало о чем говорит; но это многое значит помимо того, что лежит на поверхности: это подразумевает, что, с должными оговорками, дух брачного контракта - это дух равенства и четко оговоренных прав между теми, кто его заключает.

2. Эти отношения также были задуманы греками в духе свободы.

Это занимало центральное место в жизни, сугубо европейской, в противоположность восточным идеям. Более того, это во многом соответствовало идеям, преобладающим в нашей собственной стране, а также эпохе. Мы не находим в стихотворениях ни одного примера брака, заключенного против воли юной девушки или тогда, когда она была слишком нежна, чтобы принимать решения. Навсикая опасается, что, если ее увидят с Улиссом, придирчивые языки немедленно распространят слух, что она собирается выйти за него замуж. Они спросят: "Кто этот высокий и красивый незнакомец рядом с Навсикаей?"^[909] Несомненно, она собирается стать его невестой. Воистину, она подобрала какого-нибудь доблестного рыцаря издалека, который сошел со своего корабля, или какой-нибудь бог сошел, чтобы жениться на ней. Было бы лучше, если бы она нашла мужа за границей, поскольку, по правде говоря, она смотрит свысока на своих феакийских женихов, хотя они многочисленны и благородны. Затем эта образцовая девица продолжает: 'Таким образом, я впаду в немилость; и, по правде говоря, я сама была бы возмущена любой женщиной, которая так поступила бы и которая, вопреки воле своих родителей, часто встречалась с мужчинами до того, как публично обвенчалась'. В этом замечательном отрывке мы имеем такую демонстрацию женской свободы, какую едва ли превзошел какой-либо другой возраст. Ибо это ясно показывает, что брак девушки был ее личным делом, и что при условии должного уважения, свободно оказываемого авторитету и мнению, она, достигнув надлежащего возраста, принимала главное участие в его определении. То есть в той мере, в какой выбирается партнер среди конкурентов. Выражение "отдать или пообещать дочь родителями" часто используется^[910], но мы понимаем пределы его значения из только что процитированного отрывка. Тем более, что аналогичные выражения относительно действий родителей применяются у Гомера к бракам сыновей^[911]. Я не думаю, что какая-либо девушка могла бы остаться незамужней. То, что все должны вступать в брак, что не должно быть класса, живущего в безбрачии, было своего рода законом для общества в его зачаточном состоянии, даже если сейчас можно сказать, что это почти закон для самых многочисленных

классов общества. Прежде всего, я полагаю, должно быть ясно, что вдова на выданье обычно не может оставаться во вдовстве. В адрес Елены не возникает никаких упреков из-за возобновления ее незаконного союза с Деифобом; и когда Пенелопа или другие от ее имени размышляют о смерти Улисса и ее последующем выходе из состояния брака, эта перемена всегда рассматривается как непосредственное предисловие к другому кризису, а именно к выбору второго мужа.

Хотя девушки, как говорит Навсикая, могут и не стремиться к общению с мужчиной, оно может невинно происходить в таких случаях, как публичные гуляния или обычный звонок[912].

Свобода женщины.

Но опять же, преследование Пенелопы Женихами является убедительным свидетельством свободы женщины в тех пределах, которые я описал. Высшая их цель - принудить ее выйти за кого-нибудь замуж; даже если их грех заключается в том, что они оказали на нее такое давление до того, как была установлена смерть Улисса. С другой стороны, давление носит моральный характер: о ее насильственном устранении никогда не помышляют; и абсолютное молчание стихотворения на эту тему доказывает, что это противоречило бы господствующим нравам, если бы была сформирована какая-либо интрига, даже для того, чтобы ограничить ее выбор в пользу конкретного человека. Сами подарки, которыми распутные Женихи пытались снискать расположение женщин из дома Улисса, благоприятно говорят о свободном положении этого пола и, по-видимому, показывают, что он опустился даже до более низкого положения.

Для греков героической эпохи брак был стержнем жизни. Это произошло в расцвете лет: отсюда[913] прекрасное выражение, θαλέρδς γάμος, Od. vi. 66, хх. 74. Это даже само по себе указывает на возраст людей; У Алкиноя пять сыновей, трое ἡῖθεοι и двое πτωχόντες (Od. vi. 63): трое юношей или холостяков и двое женатых.

Подарки обычно приносил жених, а приданое иногда давалось вместе с невестой. Там, где эти двое были согласны, подарки могли носить либо характер комплиментов, либо предназначаться для покрытия расходов на свадебные торжества. Отсутствие первого и появление второго, по-видимому, носят более или менее характер исключения. Когда жена возвращается к своим родителям, возвращается и приданое[914]. С другой стороны, судя по истории Вулкана и Венеры, где бы ни совершалась супружеская измена, виновный мужчина был обязан заплатить штраф[915]. Стихи дают нам несколько примеров, когда личные дары и энергия служили вместо богатства, в качестве рекомендаций при подаче иска на жену[916]. Рисунок Лука служит наглядным примером преобладающих идей.

Таким образом, в целом, во всем, что связано с заключением брака, по-видимому, сохраняется большое уважение к свободе и достоинству женщины[917]. Война, несомненно, была в этом отношении ее главным врагом; затем она стала добычей сильнейших, и вполне вероятно, что это могло быть самым мощным инструментом в продвижении широкого внедрения наложничества в Греции.

Что касается церемониала брака и характера формального обручения, то гомеровские поэмы предоставляют нам скудные свидетельства. На самом деле нет никаких упоминаний о каких-либо обещаниях или клятвах, сопровождающих это. Выражение δαινύναι γάμον в Од. iv. 3, по-видимому, содержит все, что было бы включено нами, когда мы говорим о праздновании брака. Не то чтобы это был простой банкет, который создал супружеские отношения: это, несомненно,

было $\mu\phi\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$, торжественное публичное признание, свидетелями которого, таким образом, стали родственники и друзья, а в таком случае, как в случае с Гермиейой, общественность или люди штата. Этот вопрос будет дополнительно рассмотрен в связи с делом Брисейды.

Бессрочность брачных уз.

3. Если способ вступления в обязанности супружеской жизни был таким простым и неопределенным, как мы предполагали, такое отсутствие формальностей значительно усиливает силу свидетельства того, что факты героической эпохи можно назвать естественной бессрочностью брачного контракта.

Весьма примечательно, что из двух великих поэм Гомера каждая по-своему убедительно свидетельствует об этом великом и для всех стран, которые могут его вынести, самом драгоценном законе.

Ни одно из стихотворений не представляет нам ни одного случая разведенной жены; пары, между которой брачные узы, однажды оформившись должным образом, прекратили свое существование. И каждое стихотворение по-своему придает этому негативному свидетельству форму величайшей убедительности, начиная с того, что оно произошло, и заканчивая описанием тех самых обстоятельств, при которых, если таковые вообще были, расторжение уз было бы признано.

В "Илиаде" жена Менелая, его $\kappa\omicron\upsilon\rho\iota\delta\iota\eta\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\chi\omicron\varsigma$, много лет жила в *фактическом* прелюбодеянии с Парисом. Граница между браком, с одной стороны, и продолжающимся совместным проживанием вместе с общественным признанием, с другой, едва очерчена, Елена широко известна в Трое как жена Париса; так ее называет Поэт, и так она называет себя[918]. Менелай тоже описывается как ее бывший муж[919]. Было ли это простым согласием с определенным положением вещей или обычным результатом более мягких обычаев в отношении брака в Трое, может быть сомнительно. Но ясно, что точка зрения греков была прямо противоположной. Они никогда не говорят о Парисе как о муже Елены. По их мнению, все права Менелая оставались неприкосновенными; и, как мы увидим, оказывается, что, даже когда во владении ими ему отказывали, он признавал взаимные обязательства. Нет, Гектор сам, кажется, объясняет Хелен, а еще жена Менелая; $\gamma\upsilon\omicron\iota\eta\varsigma\ \chi'\ \omicron\iota\ \omicron\upsilon\ \phi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma\ \theta\alpha\lambda\epsilon\rho\eta\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\kappa\omicron\iota\tau\iota\nu$ [920]. Война была (так сказать) юридически основана на том факте, что законный брак не был расторгнут из-за прелюбодеяния, даже с учетом всего последующего: что отношение Елены к ее престарелому мужу осталось неизменным. Соответственно, Агамемнон с болью вспоминает, что если его брат умрет, он больше не будет в состоянии требовать ее восстановления и добиваться этого с помощью оружия, поскольку его солдаты немедленно вернутся домой[921].

Результат полностью соответствует этой точке зрения. Когда война заканчивается, Елена, как само собой разумеющееся, занимает свое место в доме Менелая. Она переносит это с непринужденным и совершенным достоинством, и ее отношения с мужем не несут на себе никаких следов того горестного периода, за исключением того, что его следы неизгладимо остаются в ее собственном покаянном стыде.

Очевидно, что греки всем сердцем ненавидели преступление супружеской неверности: одна из трех главных глав обвинения против Женихов заключается в том, что они ухаживали за женой Улисса при его жизни[922]. Но не менее очевидно и то, что они ничего не знали о том, что этим

преступлением во власти любого человека было получить или даровать освобождение от супружеских обязательств.

После супружеской измены дезертирство или длительное отсутствие являются наиболее предпочтительным аргументом в пользу разрушения брачных уз, насколько это возможно по человеческим законам. И действительно, вряд ли возможно довести противоположную доктрину до крайности и сказать, что ни один женатый человек не может вступить в повторный брак, кроме как при наличии убедительных доказательств смерти первоначального мужа или жены соответственно. Вероятно, однако, ни один период в мире не демонстрировал более строгого применения доктрины нерасторжимости к случаю дезертирства, чем тот, на котором основан сюжет "Одиссеи"; где после отсутствия мужа, продлившегося до двадцатого года, Пенелопа все еще ждет его возвращения; молится, чтобы смерть избавила ее от ужасной необходимости делать новый выбор; и, таким образом, руководствуясь своей собственной совестью и чувством справедливости, также ожидает осуждения со стороны общественного суда в случае, если она продолжит заключать новую помолвку[923].

Героическая эпоха не оставила более красивого памятника, чем неформальное, но инстинктивное и наиболее выразительное чувство, зафиксированное таким образом для нашего удобства, святости брака, близости союза, который он создает, и необходимости вечности как элемента его способности достигать своих главных целей и по-настоящему дисциплинировать человеческий характер.

Греческие представления об инцесте.

4. Дополнительным доказательством высокой оценки брака среди греков являются их взгляды, насколько их можно проследить, на преступление, называемое инцестом.

Гомеровские божества, действительно, были освобождены в этом отношении, как и в других, от всяких ограничений. Эрис, или Энуро[924], была сестрой и наложницей Марса: Юнона, сестра и жена Юпитера. Эол[925], хотя и назывался φίλος ὁμωνότοις θεοῖσιν, должно быть, был больше, чем человеком; потому что Юпитер сделал его хранителем Ветров, ограничивать или выпускать которые было его прерогативой[926]. И в силу, я полагаю, принадлежности к классу высших существ, его шесть дочерей были, без всякого чувства оскорбления, женами, αἱ δὲ αἱ ἑλοχοί, его шести сыновей[927].

В Трое Елена, по-видимому, становится женой двух братьев подряд. Мы не должны переоценивать силу чисто отрицательных свидетельств, но следует заметить, что Гомер не дает нам никаких следов этого употребления у греков. История Феникса, вероятно, подразумевает, что связь одной и той же женщины с отцом и сыном была кровосмесительной; ибо полная эффективность средства, предложенного его матерью, основывается на предположении, что у его отца не осталось бы иного выхода, кроме кровосмешения после того, как Феникс добился своего объекта, и что такая альтернатива сразу же отвратила бы его от любви к незнакомке.

В Схерии Алкиноя женат на Арете, дочери своего старшего брата Рексенора[928]. Тайро была женой Кретея и, по-видимому, также была его племянницей[929]. Опять же, мы, по-видимому, находим в "Илиаде" пример брака, на один оттенок еще менее желательного, - брака мужчины со своей тетей. Тидей, отец Диомеда, был женат на дочери Адраста: и Эгиалея, жена Диомеда, как ее называют Ἀδρηστίη, вероятно, также была его тетей[930].

У нас также есть пример брака мужчины со своей тетей среди троянцев. Ифидамас, сын Антенора[931], воспитывался в доме Сиссеса, своего деда по материнской линии; и он заключил брак с сестрой своей матери незадолго до того, как отправиться на войну.

В то же время закон инцеста явно прогрессирует с младенчества человечества и далее, и то, что мы должны учитывать, - это не столько его точные масштабы, сколько степень подлинного отвращения, с которым расценивается его нарушение. На этот счет не может быть никаких сомнений, когда мы читаем отрывок из Одиннадцатой "Одиссеи", касающийся μέγα ἔργον Эдипа и Эпикасты, и ужасных последствий, которые, хотя это было сделано по неведению, это повлекло за собой для них[932]. Таким образом, в принципе, это ограничение поля выбора, которое так сильно усиливает интимность и неизбежность брачных уз, было полностью признано в Греции.

Нам также не нужны следы у Гомера того замечательного эффекта объединяющей силы брака, который придает каждому партнеру в союзе равное и общее отношение к семье другого посредством соглашения, в котором так много моральной силы факта. Наиболее примечательным из всех указаний на эту тему в поэмах является то, что относится к будущей жизни Менелая. Говорят, что после этой жизни он был избран на почетное место в области Элизиума не в силу своих собственных заслуг, а как являющийся, благодаря браку с Еленой, зятем Юпитера.

Признание родства жены или мужа с мужем или женой соответственно и наличие имен для их описания является признаком полноты союза, заключенного брачными узами. О том, что эти термины были не просто формальными и церемониальными, мы можем судить из речи Алкиноя:

ἢ τίς τοι καὶ πηρὸς ἀπέφθιτο Ἰλιόθι πρὸ
ἔσθλός ἐών, γαμβρὸς ἢ πενθερὸς, οἷ τε μάλιστα
κῆδιστοι τελέθουσι, μεθ' αἷ μά τε καὶ γένος αὐτῶν[933].

Теперь из этих слов мы имеем следующее;

πηρὸς, для любого родственника по родству;

ἔκυρὸς, πενθερὸς, тесть;

ἔκυρῇ, свекровь;

δαῖρ, шурин;

γαλοῦς, невестка;

γαμβρὸς, зять;

νυὸς, невестка;

μητρίη, мачеха; или законная жена по отношению к незаконнорожденному сыну. Есть только один реальный пример, Эриба, мачехи у Гомера (Ил., ст. 389).

И, наконец, у нас есть $\epsilon\acute{\iota}$ $\nu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}$ ρ , невестка мужа, отношения, не выражаемые никаким словом в английском и многих других языках. $\epsilon\acute{\iota}$ $\nu\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon\varsigma$ всегда отделены от $\nu\alpha\lambda\acute{o}\omega$

Формирование этого большого круга отношений по признаку родства соответствует четко определенной строгости в законе о браке. Ибо эти отношения ничего бы не значили, а просто предвещали бы и даже порождали путаницу, если бы брак не был постоянным и кровосмешение не исключалось.

Фридрих[934] верно отмечает, что закон об инцесте, вместо ужесточения, был смягчен в более поздний период в Греции; очень явный признак морального регресса, который не могут отменить все великолепия ее истории.

Верность в супружеской жизни.

5. Теперь мы переходим к оставшемуся вопросу: как это великое обязательство практически соблюдалось в Греции героической эпохи?

По крайней мере, часть ответа дать легко. Женщинами это было замечено превосходно. За исключением только случая с Антеей, возрастом в два поколения, у Гомера нет ни одного примера женщины, которая стремилась бы нарушить его. Насильственное или полусильное соращение[935] и прогрессирующее заражение части незамужних женщин, принадлежащих к семейству Улисса, является одним из трех великих преступлений, которые навлекают с Небес такую страшную месть на Женихов. О $\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\kappa\acute{\iota}$ ς мы слышим в стихотворениях всего дважды; мы также не можем сказать, что это слово означало нечто большее, чем наложница[936]. Среди греческих вождей случаи убийства были более частыми, чем случаи внебрачной связи. И когда такие случаи упоминаются, это делается не в жестокой манере более поздних времен.

По крайней мере, в таких вопросах нация должна испытывать стыд. У нас есть различные признаки того, что так было в Греции. Одним из них является нежное выражение[937]:

$\tau\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\alpha\acute{\iota}$ $\delta\omicron\iota\eta$, $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ $\epsilon\acute{\iota}$ $\sigma\alpha\nu\alpha\beta\tilde{\alpha}\sigma\alpha$.

Когда мы касаемся этих болезненных сторон человеческой жизни и природы, следует помнить, что общество того периода не использовало средство профессионального развращения части женщин, чтобы избавить добродетель остальных от посягательств.

Среди греческих вождей и членов их семей у Полидоры, сестры Ахилла, был ложный сын[938]. Нестор[939] происходил от отца ложного происхождения. У каждого Аякса был ложный брат. Из всех вождей упоминается только Менелай, у которого самого был незаконнорожденный сын. Этот сын, носящий трогательное имя Мегапенфес, был рожден ему рабыней, очевидно, после изнасилования Елены; по-видимому, он был частично признан; его брак был заключен одновременно с браком его законной сестры Гермiony, но он был заключен с человеком более низкого положения. Он был $\tau\eta\lambda\acute{\upsilon}\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$, как последним, так и первым; хотя у Елены, как намекает Поэт, по божественному повелению, больше не было детей, которыми она могла бы утешить своего мужа после возвращения после похищения.

Высшее звание, присваиваемое законным рождением, в каждом случае ярко выражено; и, возможно, именно по этой причине мы никогда не находим, чтобы преемственность суверенитета в Греции нарушалась незаконнорожденными отпрысками.

Подавляющее большинство внебрачных рождений у Гомера приписывается отцовству божеств. Вероятно, что на это извлечение можно сослаться, чтобы иногда охватить браки, которые были задуманы как не соответствующие положению женщины; иногда такие случаи, как в случае с Astyoche[940], когда война одновременно возбуждала страсть и предоставляла возможности и жертвы для ее удовлетворения[941]. Если оставить в стороне эти случаи, то случаи незаконнорожденности в героической Греции кажутся редкими.

В то же время найдены примеры[942] в которых фиктивный ребенок (однако, только, я думаю, в случае сына) воспитывается способом, приближающимся к воспитанию законного отпрыска: и признается существование определенного родства, поскольку жена, как говорят, является μητρίη, или мачехой, незаконнорожденному сыну. В случае с Педеем именно Феано, жена Антенора, сама воспитала незаконнорожденного ребенка; но ясно, что в Троеде наложничество было гораздо более широко признано, чем в Греции.

Агамемнон в Первой "Илиаде", как мы видели, объявляя о своем желании сделать Хрисенду партнершей в своей постели, ни в коем случае не рассматривает это сожительство как нечто само собой разумеющееся и не требующее извинений, но обосновывает это тем, что он предпочел ее своей жене Клитемнестре[943].

В лагере перед стенами Трои определенно создается впечатление, что, употребляя слово ὑέρας, приз, Гомер, как обычно предполагается, имел в виду указать большинству главных вождей, что у них были пленницы, взятые на войне в наложницы. Но суть далеко не ясна; и в любом случае Менелай, как замечает Афиней, образует исключение[944]. Это обстоятельство служит довольно ярким доказательством греческих представлений о прочности брачных уз; ибо этот автор, вероятно, прав, приписывая это его пребыванию, так сказать, в присутствии своей жены Елены. Это сожительство, однако, по-видимому, было единичным в каждом случае, когда оно преобладало; или, если это было иначе, Гомер, по крайней мере, считал это обстоятельство непригодным для описания. Нет никаких признаков того, что семь девушек-лесбиянок из Il. ix. 128 были наложницами.

Ахилл, после изгнания Брисеиды, попросил Диомеда[945] в качестве спутника своего ложа. Но Брисеида, по-видимому, испытывала к нему особую привязанность. Он называет ее своей ἄλλοχον θυμάρεα[946]. Говорят, что слово ἄλλοχος может означать наложницу[947]. Я не нахожу ни одного отрывка у Гомера, за исключением этого отрывка из главы ix, где оно может не совсем корректно переводиться как "жена". Оно имеет своей высшей силы, без сомнения, в таких выражениях, как μνηστῆ ἄλλοχος и κοῦριδίη ἄλλοχος: даже сейчас, когда мы интенсивно сказать в жены.' Но этот термин является постоянным обозначением жены в той же степени, что и τέκνα для детей; и невозможно, в соответствии с тем, что мы видим об обычаях брака у греков, предположить, что один и тот же термин был одинаково применим к женам и наложницам. Нет необходимости делать такой вывод и из этого отрывка. У нас может возникнуть соблазн предположить, что Ахилл здесь как бы делает ударение на употреблении этого слова и на данный момент называет Брисеиду своей женой, чтобы подготовить почву для потрясающего и пронзительного сарказма, который следует сразу за этим[948]:

ἦ μοῖνοι φιλέουσ' ἄλόχους μερόπων ἀνθρώπων

Ἄτρεϊ δαι;

Но мы можем, я думаю, более справедливо и не прибегая к каким-либо цифрам, заметить, что вся аргументация этого отрывка сводится к тому, что мы должны предположить, что он обращался с Брисеидой так, как он обращался бы с женой. Точно так же его заявление о том, что каждый хороший мужчина любит свою жену и заботится о ней, становится пресным, а все сравнение с делом Менелая бессмысленным, если только мы не хотим придать силу жены имени ὄλοχος.

Вероятно, объяснение может заключаться в том, что она была предназначена для брака с ним; ибо в Девятнадцатой книге, где она оплакивает Патрокла, она заявляет, как этот вождь любезно поощрял ее терпеть вдовство и плен, обещая, что она станет женой Ахилла, и что пиры, которые, с сопутствующими им жертвоприношениями, по-видимому, составляли для гомеровских греков церемонию заключения брака, должны быть отпразднованы по их возвращении во Фтию[949]. Поэтому я должен предположить, что мы могли бы со строгой справедливостью передать ὄλοχος в Il. ix. 336 "моя невеста"; всегда помня, что мы имеем дело с отношениями, которые не регулировались правилами и которые могли фактически возникнуть только благодаря употреблению.

Последующий отрывок[950], в котором герой говорит о женитьбе на какой-нибудь девице из Эллады или Фтии, вполне согласуется с этой конструкцией, поскольку ясно, что никакого фактического брака между ними заключено не было, его отношения с Брисеидой прекратились с ее удалением *де-факто*. Тот же отрывок, а также обычай Греции позволяют разумно понять, что мать Неоптолема, кем бы она ни была, к настоящему времени умерла.

Способ заключения брака.

Действительно, все время следует помнить, что мы говорим о состоянии, а не о действии. Мы ничего не знаем о церемониале гомеровского брака, кроме обмена подарками и проведения празднеств в связи с местом жительства, ни то, ни другое обычно не могло иметь места в случае пленника, пока продолжалось таковое. Она стала бы женой в силу намерения со стороны своего господина, подтвержденного привычкой и скрепленного полным признанием, когда бы сложились обстоятельства, которые только и допускали это.

Наложничество греческих вождей, практиковавшееся во время длительного отсутствия дома, носит совершенно иной домашний и социальный характер, чем у Приама. Это явно представляет собой, особенно если связи были одиночными, самую мягкую и наименее распущенную из всех форм, в которых могут быть ослаблены обязательства, связанные с брачными узами.

Греки, по-видимому, по-другому смотрели на присутствие наложницы на территории семьи; ибо здесь, и только здесь, мы находим пренебрежительное слово παλλαῖς (откуда латинское *rellex*), применяемое к лицу, занимающему такое положение. Два случая этого заключаются в следующем. В одном из них Улисс симулирует историю о том, что он был сыном критского Кастора, рожденным от παλλαῖς, но (что он упоминает как отступление от общего правила) рассматривался своим отцом так же, как и его законные дети[951]. Другой пример - Феникс из девятой "Илиады". У Аминтора, его отца, была предполагаемая или действительная наложница; и, отдавая ей свою привязанность, он пренебрег матерью своего ребенка. Она, в негодовании или в целях самозащиты, умоляла своего сына Феникса пересечь дорогу своему отцу или

опередить его[952]и привлечь женщину в свои объятия[953]. Он подчинился и таким образом навлек на себя страшный гнев и проклятия своего отца, которые в ответ разожгли его собственный гнев; но он удержался от акта отцеубийства и вместо этого стал беглецом. Эта легенда несколько туманна, но, по-видимому, она ясно указывает на то, что наложничество не было признанным институтом среди греков, как это, по-видимому, было у троянцев.

Итак, снова, когда Лаэрт купил Эвриклею[954], нам говорят, что он никогда не пытался сделать ее своей наложницей, предвидя негодование своей жены. Следовательно, очевидно, что это было бы признанным преступлением с его стороны; и, соответственно, наложничество противоречило представлениям Греции о супружеских обязательствах.

Достоинство супружеских манер.

На территории греческих браков, которая была обеспечена и огорожена таким образом, как мы видели, царили нежность, свобода и возвышенность нравов, которые были естественным порождением системы, в основном столь прочной и строгой. Общий тон отношений мужа и жены в гомеровских поэмах совершенно естественен; он полон достоинства и теплоты; с обеих сторон преобладает своего рода благородное почтение, взаимно регулируемое в соответствии с положением дающего и принимающего. Я рискну добавить, что он также полон деликатности, хотя при рассмотрении этого вопроса мы должны довольствоваться различием между существенным и общепринятым и должны делать некоторую поправку на прямоту и простоту выражения, которые характеризовали бесхитростную эпоху[955].

С этой деликатностью сочеталась не менее примечательная свобода греческих нравов по отношению к женщинам. Мы находим Пенелопу появляющейся в своем дворце по желанию, во всех обычных случаях, перед Женихами; хотя, с другой стороны, ни одна женщина не присутствовала бы там, где должна была проявляться какая-либо распущенность, как мы можем судить по случаю "Песни Демодока" в Восьмой "Одиссее". Однако общая свобода женщины наиболее полно проявляется в случае с Навсикаей. Она отправляется за город со своими служанками без присмотра. Когда появляется Улисс, его боятся не как человека или даже незнакомого человека, а только из-за его состояния в данный момент. Эту трудность она преодолевает с достоинством, которым она не могла бы обладать только в силу своего личного характера и за исключением случаев, когда женщины обычно пользовались большой свободой.

Ее решение о том, каким образом он должен войти в город отдельно от нее, и ее отношение в этом вопросе к общественному мнению, основаны на той же презумпции ее свободы от мелочного контроля, что и ее игривое требование к Улиссу *ωάριον*, или спасения.

Опять же, как замечательно, что Алкиноя нисколько не удивляет, что его незамужняя дочь вступила в разговор с незнакомцем, на самом деле он готов придраться к ней за то, что она не проявила большей прямоты и не привела его домой в своей компании: упрек, от которого Улисс спасает ее своим заступничеством[956].

Социальное положение жены.

Не только по той или иной особенности, но и по общему тону общения, поддерживаемому между мужчинами и женщинами, мы действительно должны судить о социальном положении последних.

И именно этот тон дает столь убедительные доказательства относительно эпохи Гомера. Ахилл отмечает, что любовь и забота[957] по отношению к жене являются само собой разумеющимся для каждого здравомыслящего мужчины. Любовь и заботу, действительно, можно проявить к домашнему животному. Следовательно, мы должны основывать наши выводы не на простых словах, а на духе, в котором они произнесены, и на всем круге знаков, с которыми они связаны. Речь идет о взаимности всех тех чувств между мужем и женой, отцом и дочерью, сыном и матерью, которые связаны с моральным достоинством человека. Это зависит от доверия, которым они обмениваются, и от любящей свободы давать советы и увещевания друг другу. Социальное равенство мужчины и женщины, конечно, следует понимать с оговорками, как и другое равенство, которое, тем не менее, указывает на политическую истину первостепенной важности - равенство всех классов перед законом. Существуют различия в природе и строении двух больших подразделений расы, которые необходимо преодолевать путем адаптации в обращении и занятиях; без такой адаптации кажущееся равенство было бы пристрастием, одинаково опасным и иррациональным. Но, при условии соблюдения этих ограничений, мы находим у Гомера полноту нравственного и разумного бытия одинаково завершенной, одинаково признанной, как с одной, так и с другой стороны. Разговор Гектора и Андромахи в Шестой "Илиаде", Улисса и Пенелопы в двадцать третьей "Одиссее", положение Ареты при дворе Алкиноя и положение Елены во дворце Менелая - все это рассказывает одну и ту же историю. Улисс, например, где он хочет передать свою мольбу в Схерии царю, делает это, падая к ногам царицы; но она не умоляет своего мужа: обращения к ней, по-видимому, было достаточно. И Елена появляется во дворце Менелая в таком положении по отношению к своему мужу, какое вполне приличествовало бы нынешним отношениям мужчины и женщины. Более того, мы можем взять речь Елены в Шестой "Илиаде", обращенную к Гектору, где она затрагивает характер Париса, равного любому из них по социальному признаку. То, что мы там читаем, - это не пронизательность или интеллект говорящего, но это право жены (так называть ее) говорить о характере своего мужа и его недостатках, ее признанное владение позицией, с которой она может так говорить, и говорить с твердостью, более того, даже с собственным авторитетом.

Когда мы видим Брисеиду, вдову царевича, разделяющую ложе Ахилла и отданную в рабство в руки Агамемнона, когда мы видим, что Гектор предвидит, что Андромахе, возможно, придется выполнять черную работу для греческой любовницы, а Нестор призывает армию не покидать Трою, пока они не заключат троянских матрон в свои объятия, нас охватывают жалость и ужас. Но мы должны различать опасность и страдание, которые неизменно преследуют слабых во времена насилия, особенно после разграбления города, и то, что относится, в частности, к эпохе Гомера. После того как это разделение было осуществлено, не осталось ничего, что могло бы повлиять на наши взгляды на положение женщины в героическую эпоху. Сыновья Приама, принцы Трои, были проданы в плен Ахиллесом, когда он их захватил[958]: конечно, покупатели использовали их для черной работы. Мало того, Эвмей, верный свинопас и раб Улисса, был по рождению царственным: его отец Ктесий был царем двух богатых и счастливых городов[959]. Судя по имени Εὐρυμέδοντα, представляется вероятным, что и она, камеристка дворца Алкиноя, хотя и была пленницей, была благородного происхождения[960].

Во всех стихотворениях нет ни одного примера грубого или оскорбительного обращения с женщинами как таковыми или вольностей, допускаемых с ними в повседневной жизни. Если Меланто и получает грубые слова, то не как женщина, а за ее порок и дерзость. Поведение итакийских женихов Пенелопы, как это представлено в "Одиссее", является сильнейшим доказательством того уважения, с которым относились к женщинам. Ее сын был ребенком: в семье не было сильной партии приверженцев; однако напыщенная наглость Женихов, требовавших, чтобы она снова вышла замуж, годами сдерживалась и никогда не переходила в насилие.

Сила супружеских привязанностей.

Во всех стихотворениях мы находим те признаки всепоглощающей силы супружеской привязанности, которые мы могли бы ожидать, исходя из всего предшествующего. Признавая превосходную красоту Калипсо как Бессмертной, Улисс откровенно признается ей, что его сердце каждый день тоскует по Пенелопе[961]. Это высшая честь для героя - умереть, сражаясь за свою жену и детей. Продолжение семейного счастья и согласия мужа и жены - благословение столь великое, что оно возбуждает зависть богов, и они прерывают его каким-то неблагоприятным промыслом[962]. И неудивительно; ибо ничто на земле не может предложить лучшего, чем когда муж и жена живут вместе в единстве духа: их друзья радуются, их враги ропщут: человеческому сердцу больше нечего желать[963]. Очевидно, здесь замешана та великая и характерная идея супружеских отношений, что они включают в себя и концентрируют в себе все другие виды любви. И именно эта идея выражена Андромахой, где, рассказав о том, как Ахилл убил ее семью, она говорит Гектору: "Гектор, нет, ты для меня отец, и мать, и брат, а также муж моей юности"[964]. На что он в том же духе повышенной привязанности отвечает, говоря, что ни Гектор, ни мать не были моими друзьями. судьба Трои, приближение которой он видит, ни Гекубы, ни Приама, ни его братьев, не может тронуть его душу так, как мысль о том, что Андромаха в качестве пленницы будет ткать паутину и нести кувшин для какой-нибудь дамы Мессе или Гиперэи[965].

Женщины-персонажи Гомера.

С картинами отношений женщины к другим, которые мы, таким образом, находим в значительной степени разбросанными по поэмам, образы, которые Гомер дал нам о самой женщине, находятся в полной гармонии. Среди его живых персонажей мы не находим вираго, термагантов, воплощенных демонов из более поздних легенд. Более того, женщине Гомера и в голову не приходит прибегать к насилию, даже в качестве защиты от несправедливости. Следует признать, что он даже не представляет нам героиню в какой-либо более ярко выраженной форме, чем моральная стойкость Пенелопы. Сама героиня, Жанна д'Арк, несомненно, благородное создание, но, возможно, оно подразумевает более ненормальное положение вещей, чем то, которого достигли греки гомеровской эпохи. Изображения женщин, которые Гомер представляет нам, являются совершенными изображениями; но это изображения просто матерей, матрон, сестер, дочерей, дев, жен. Описание, которое Поэт дал нам о насилии и порочности Клитемнестры, является подлинным соответствием его высокой концепции природы женщины[966]:

ὣς οὐκ αἱ νότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικὸς,

ἥτις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶ ν' ἔργα βάληται.

Ибо по мере того, как эта природа возвышенна и чиста, она становится более постыдной и деградирующей, когда из-за полного подавления ее лучших инстинктов она предается злу.

О мелких недостатках нашей натуры, равно как и о ее более серьезных недостатках, женщины Гомера выдают гораздо меньше, чем мужчины. Нигде он не выдвинул на видное место персонажа порочной женщины. Единственный пример подобного рода относится к части служанок во дворце Улисса, где из пятидесяти не более двенадцати в конце концов стали добровольными орудиями, поначалу[967] были невольными жертвами похоти гордой и алчной банды Поклонников. Клитемнестра, действительно, предстает в перспективе поэмы как возвышенная преступница, но ее порочность тоже полностью производна. Эгиф развращает ее долгими усилиями, ибо, как сообщает нам Гомер, она была благонамеренным человеком; *φρῆσι ὕψρ κέχρητ' ἀγαθῆσι*[968]. С одной стороны, нам остается только поместить ее и дерзкую шлюшку Меланто; с другой, у нас есть Андромаха, Гекуба и Брисеида в "Илиаде"; в "Одиссее" Пенелопа и Эвриклея, Арета и Навсикая; слегка прорисованные фигуры, такие как матери Улисса в Одиннадцатой "Одиссее", выдержаны в том же духе, что и более полные изображения. В поэмах нет ни единого случая, подтверждающего наблюдение, во-первых, о том, что женщина Гомера глубоко женственна; во-вторых, что она обычно является опорой добродетели, редко инструментом и (при обратном порядке следования первому искушению) никогда источником разврата.

В сочетании со всем, что мы видели, мы также обнаруживаем, что границы положения женщины четко обозначены и что она полностью осознает их. Во всех стихотворениях нет ни единой попытки самоутвердиться: почву, на которой она стоит, она отстаивает бесспорно. Если в какой-то момент и можно было бы найти препятствие, то это было бы между матерью, только что расставшейся со своим авторитетом, и сыном, недавно достигшим совершеннолетия. И все же Пенелопа и Телемах никогда не конфликтуют и досконально понимают друг друга. Опять же, гомеровский мужчина, даже гомеровский хороший человек, иногда является предметом поспешных, неистовых и бурных страстей; женщина - никогда. Она находит свою силу в мягкости; она правит с помощью шелковой нити; она известна постоянством своего самообладания и соблюдением меры во всех жизненных отношениях. Женоненавистничеству, которым отличались Еврипид и другие более поздние писатели, нет и не могло быть места у Гомера: моральные стандарты его женщин выше, чем у его мужчин; их обязанности, которые они выполняют безукоризненно, заключаются в любви и служении, а их награда - полагаться на тех, кому они служат.

Низший аспект отношений между двумя полами в стихотворениях совершенно вторичен. Все, что стремится придать ему чувственность, обычно отталкивается или скрывается, а если вообще упоминается, то тщательно и тревожно подавляется. Даже исключительные случаи, лежащие за рамками брака, соблюдаются в определенной аналогии с ним и, насколько это возможно, удалены от беспорядочной и грубой распущенности, которой были отмечены позднейшие языческие эпохи, включая эпохи величайшей гордости и великолепия, и которая все еще так глубоко отравляет общества христианского мира.

Мы можем найти, если потребуется, некоторые дополнительные доказательства высокого положения женщины на земле в отношениях, существующих соответственно между гомеровскими богами и богинями. Ибо это отношение приближается, насколько это возможно, к равенству в силе и интеллекте, в то время как по чистоте последние в целом превосходят.

После Юпитера божествами, наиболее возвышенными у Гомера, являются Юнона и Минерва, Нептун и Аполлон; и из всех них, я думаю, мы должны считать, что Минерва стояла в его оценке на первом месте. Такое расположение не могло не гармонировать с его представлениями о месте женщины на земле и характере женщины, хотя оно также служит мерилom.

Подобный вывод напрашивается из склонности греков воплощать многие идеи, иногда великие, а иногда и одновременно великие и добрые, в женских ипостасях.

Мы, наконец, исследуем занятия женщин в героическую эпоху; как для того, чтобы выяснить, насколько близко они могли приблизиться к вершинам общества, так и для того, чтобы выяснить, какова была их общая доля в разделении профессий.

Женщинам было предоставлено право на суверенитет.

Среди народов, где так широко распространялись войны, убийства и пиратство, безусловно, заслуживает особого внимания тот факт, что мы находим какие-либо следы осуществления суверенитета женщиной. Однако в стихотворениях есть три случая, которые в большей или меньшей степени указывают на то, что это не было ни незнакомым, ни совсем незнакомым.

1. Андромаха утверждает, что ее мать была царицей в Гипоплацианских Фивах. Слово - βασιλευεν[969]. Это подразумевает нечто большее, чем просто быть женой короля; хотя, поскольку это было при жизни ее мужа Этиона, мы не можем справедливо заключить из этого, что здесь имело место какое-либо осуществление независимой суверенной власти. Это единственный пример в "Илиаде", где у нас есть какое-либо слово, имеющее в основе βασιλεὺς, примененное к женщине.

2. Распространенная традиция гласит, что Ясон приобрел владение Лемносом, женившись на его царице Гипсипиле. Это настолько подтверждается Гомером, что, хотя Ясон явно фигурирует в поэмах как грек, мы, тем не менее, находим его сына правителем Лемноса без каких-либо указаний на завоевание или регулярную миграцию, а Гипсипила упоминается как его мать. Простой факт, что мать, вопреки обычной практике Гомера, в данном случае названа так же, как и отец, заставляет предположить, что это потому, что она правила на острове[970].

В Одиннадцатой "Одиссее" нам рассказывается, что Нелей, младший из двух незаконнорожденных сыновей Тирона, поселился в Пилосе и что он женился на Хлориде, младшей дочери Амфиона Язида, сделав большие подарки, чтобы добиться ее руки[971]. Текст продолжается,

ἥ δὲ Πύλου βασιλεὺς, τέκεν δὲ οἱ ἄλλα τέκνα.

Это может означать, что она стала его королевой, когда он был королем Пилоса, или это может означать, что он стал ее мужем, когда она уже была там королевой.

"Одиссея" раскрывает нам, каким образом при обстоятельствах, подобных обстоятельствам Троянской войны, суверенная власть естественным образом переходила в женские руки иначе, чем по наследству.

Похоже, что, когда Агамемнон отплыл в Трою, он оставил Клитемнестру отвечать за свои дела, а также за своего маленького сына Ореста, приняв меры предосторожности только для того, чтобы предоставить ей надежного советника в лице своего Барда[972]. Поскольку Эгист получил верховную власть, соблазнив Клитемнестру, она, очевидно, была ее хранительницей.

Подобным же образом, по-видимому, Улисс оставил Пенелопу на попечение Телемаха, когда тот отправился в Трою, и этот Наставник был назначен выполнять для нее какую-то дружескую услугу, подобную той, которую Бард оказал Клитемнестре. Утверждение здесь заключается в том, что Улисс передал ему власть над всем своим семейством[973]. Но очевидно, что Пенелопа управляла домом; поскольку Телемах говорит о способе, которым она регулировала прием незнакомцев[974], и мы слышим о ее правлении в других вопросах[975]. Здесь мы видим лазейки для естественного образования слова βασιλίσσα, которое, по-видимому, первоначально означало не просто жену царя, а женщину при фактическом осуществлении царской власти; и которое впервые появляется в "Одиссее".

Обычное занятие женщин самого высокого ранга в стихотворениях, несомненно, состоит в том, чтобы сидеть и заниматься вместе со своими домашними служанками прядением, ткачеством или вышиванием. Так мы находим это у Елены, Пенелопы и Андромахи. Но когда Гектор велит Андромахе вернуться к этим обязанностям, он говорит о них в отличие не от всех других обязанностей, а от войны, которая, как он говорит, является делом мужчин. Однако даже из этого правила делались исключения. Гомеровский Беллерофонт сражается с амазонками[976]; и роль, которую богини играли в Богоборчестве, показывает, что идея женщин-солдат не была полностью чуждой для его ума; поскольку на самом деле по сей день, я полагаю, менее привлекательным примером является африканское королевство Дагомея. Но занятия физическим трудом, взятые сами по себе, не могли служить справедливым критерием. Диалоги в выступлениях ясно показывают, что тогда, как и сейчас, женщина была заинтересована во всем, что касалось ее мужа.

И на служение богам.

Помимо политического превосходства, мы, естественно, можем задаться вопросом, насколько женщины были пригодны для служения богам.

У нас есть различные признаки, более или менее ясные, их участия в этом. Ссылка на Кормилиц Диониса не может быть полностью лишена силы в этом направлении. Абстракция Алкионы Аполлоном, вероятно, имеет более позитивную связь с женским служением. Но нам предоставлен, по крайней мере, в отношении Трои, один ясный и убедительный пример. Шестая "Илиада" дает нам представление о женском жречестве и культе, ограниченном женщинами, который существовал среди троянцев. Хелен, встревоженный подвигами Диомеда, убеждает Гектора пожелать Гекубе собрать престарелых женщин для шествия в храм Афины с одеждой в подарок и обещанием гекатомбы (Ил. vi. 75-101). Затем Гектор сообщает войскам, что он собирался попросить старых советников и матрон города обратиться с мольбами к божествам и пообещать гекатомбы (iii. 15). По-видимому, есть что-то от политики в том, как он таким образом обобщает для армии свой отчет о замысле: возможно, он опасается эффекта, который может произвести его своеобразный характер. Когда он находит Гекубу, он возлагает на нее в точности то предписание, которое рекомендовал Хелен. Она посылает своих служанок забрать престарелых женщин по городу (286, 7). Она ведет их к храму Афины в цитадели. Они там получены Теано, которая была назначена, по-видимому, троянским пабликом[977], жрицей

этого божества. Теано берет у Гекубы одеяние, сама предлагает его и молится. Ее молитва обращена к городу, и не к мужчинам поименно, но к женам и младенцам: и ее обещание таково: *мы* принесем в жертву, ἱερεῖσσι, двенадцать, не волов, но телок, годовалых детенышей, которых не коснется жало (Ил. vi. 296-310). Таким образом, женский элемент проходит через все целое.

У нас нет оснований делать вывод, что такой порядок вещей был исключительным; ибо, хотя время было особенно опасным и чрезвычайным, храм, богослужение и жречество предстают перед нами как принадлежащие к обычным учреждениям Трои.

У нас нет случая, подобного случаю с Феано среди греков. Действительно, этого едва ли можно было ожидать, поскольку священство еще не превратилось в эллинский институт. И все же, хотя непосредственная сила повествования говорит только о Трое, мы вправе придать ей более общее значение, потому что гречанка, по-видимому, скорее опережает троянку по влиянию и существенности своего положения, чем отстает от нее.

В "Троянской генеалогии"[978] женщины не упоминаются; и у нас нет никаких средств судить, считались ли они способными к наследованию трона или какова была их политическая и историческая значимость. Но среди греческих рас это было явно велико. Большое количество женщин, которых Гомер ввел в число Помощниц, и отведенные им роли ясно указывают на их важную роль в развитии греческой истории.

Их домашние занятия.

Распределение обычных занятий женщин, по-видимому, осуществлялось в общем соответствии с предположениями, к которым нас подводят все предшествующие факты.

Они указаны в самых разных отрывках из стихотворений, из которых мы можем выделить, в частности, два.

Первое относится к Цирцее и сопровождающим ее нимфам; но мы можем принять это за точную копию устройства домашнего хозяйства принца.

У Цирцеи есть четыре служанки, которых зовут δρῆτοισι. Первый обеспечивает сиденья надлежащими покрытиями; второй готовит и накрывает столы; третий смешивает вино и приносит кубки; четвертый носит воду и разжигает огонь, чтобы ее вскипятить[979].

Второй отрывок показывает нам дом Улисса на рассвете, когда домашние и наружные слуги приступают к своим утренним обязанностям.

Там было пятьдесят служанок. Из них двенадцать работали мукомольщицами (ἀλετρίες); и это, по-видимому, была самая трудоемкая работа среди всех, порученных женщинам. Одиннадцать из двенадцати закончили свою работу и удалились отдыхать; двенадцатая остается до утра на своей работе и проклинает Поклонников, которые так утомляют ее[980].

Сейчас рассвет[981]. Часть служанок разжигает огонь. Старая, но активная Euryclaea давно готова, и на ней есть[982] место экономки. Она желает, чтобы часть из них ловко принялась

подметать дом и надевать соответствующие чехлы на мебель; другая часть вытерла столы и чашки; третью группу, числом не менее двадцати, отправили за водой[983].

Тем временем мужчины-слуги (δρῆστῆρες или θεράποντες)[984] появились Женихи, и они принялись заготавливать поленья для костра. Затем из деревни приходит свинопас со своими свиньями, пастух со своими козами; а из-за воды - пастух со своей коровой и с другими козами.

Исходя из общих свидетельств стихотворений, все обстоит так. Из сельскохозяйственных работ мы находим женщин, участвующих только в более легких работах по сбору урожая[985]; или, возможно, выступающих в роли пастушек[986]. Мужчины пахут, сеют, собирают урожай, ухаживают за скотом и живым скотом в целом; они охотятся и ловят рыбу; и они носят на ферму навоз, который скапливается вокруг дома[987].

Кажется, что вся работа за дверями сосредоточена в руках женщин, за исключением заготовки дров и корма для животных. Мужчины убивают, разделывают, одевают и разделывают животных, предназначенных для употребления в пищу. Женщины, с другой стороны, прядут, ткут, стирают одежду, убирают в доме, мелют кукурузу, пекут хлеб и подают его[988] со всеми овощными или смешанными блюдами, или тем, что можно назвать готовыми блюдами[989] (εἶ ὅτα πολλά). Они также готовят стол и передают кувшин с тазом для мытья. И часть из них действуют как непосредственные слуги хозяйки дворца, Андромахи, Пенелопы или Елены.

Их услуга по поводу бани.

До сих пор все шло легко и приличествовало; но очевидная трудность встает перед нами, когда мы обнаруживаем, что женщинам было свойственно выполнять определенные обязанности, связанные с купанием мужчин. Иногда это делали слуги; так было устроено для Телемаха и Писистрата во дворце Менелая, а для Улисса - во дворце феакийского царя. С другой стороны, иногда это было проявлением гостеприимства, оказываемого женщинами и даже молодыми девицами самого высокого ранга знатным незнакомцам их возраста или иным образом. Поликаста, юная и прекрасная дочь Нестора (как обычно интерпретируется текст), омыла и помазала Телемаха и надела на него плащ и жилетку[990]. Сама Елена, когда она жила в Трое, выполняла аналогичные обязанности для Улисса по случаю его поездки туда в обличье нищего[991]:

ἀλλ' ὅτε δὴ μιν ἐγὼ λόεον καὶ χρεῖον ἐλαίῳ

ἄμφι δὲ εἶματα ἔσσα....

И, наконец, богиня Цирцея выполняла ту же самую функцию, с некоторыми дополнениями к описанию, от имени своего посетителя Улисса. Ибо здесь явно указано, что она вылила воду ему на голову и плечи[992]:

ἔς ῥ' ἁσάμινθον ἔσσασα λό' ἐκ τρίποδος μεγάλοιο,

θυμῆρες κέρασασα, κατὰ κράτος τε καὶ ὤμων.

Такое использование дало повод, как, возможно, и следовало ожидать, к большой критике[993] нескромных привычек Гомера и его эпохи. Также были предприняты усилия в их защиту[994]. И, конечно, если возникнет необходимость в защите, Евстафий не предоставит ее, ссылаясь на то, что таков был обычай того времени и что пилианская принцесса, несомненно, действовала по

приказу своего отца[995]. То, что требуется, представляется мне не защитой, а просто устранением неправильного понимания фактов.

Было бы, конечно, странно, если бы мы обнаружили настоящую нескромность среди таких женщин героического века, каких описал нам Гомер, или даже среди таких мужчин. В период, когда разоблачение личности мужчины только среди мужчин являлось последней мерой позорного наказания[996], и когда даже в обстоятельствах крайней необходимости Улисс проявлял столько заботы, чтобы избежать чего-либо подобного[997], само по себе невероятно, чтобы среди людей самого высокого ранга и характера и вообще без какой-либо необходимости происходили такие вещи. И поскольку это не заслуживает доверия, то и, я думаю, не является правдой.

Можно заметить, что в "Илиаде" нет ни одного случая омовения, совершаемого таким образом. Но, по-видимому, это происходит только по той же причине, что и то, что делает питание в лагере более простым, чем то, которое подавалось в тишине мира и дома.

Объяснения предполагаемой трудности.

Слова, обычно используемые Гомером в этом вопросе, относятся к двум отдельным частям операции: сначала омовение и помазание, затем перевязка. Обычно они обозначают первые $\lambda\omicron\upsilon\omega$ и $\chi\rho\acute{\iota}\omega$: для второго $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ с добавлением названий соответствующих облачений (Od. iii. 467);

$\acute{\alpha}\mu\phi\grave{\iota}$ δέ μιν $\phi\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$ [998] $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ $\beta\acute{\alpha}\lambda\epsilon\nu$ $\eta\delta\grave{\epsilon}$ $\chi\iota\tau\acute{\omega}\nu\alpha$.

Но весь вопрос, на мой взгляд, действительно зависит от следующего: означают ли используемые глаголы выполнение определенной операции или предоставление заинтересованному лицу средств сделать это самому. Точно так же, как под накормлением бедных мы подразумеваем предоставление им средств, необходимых для того, чтобы прокормить самих себя. Это предложение Уэйкфилда[999], и я считаю, что это удовлетворительное и окончательное решение всего вопроса. Нас могут убедить пройти хороший путь в компании с Героической простотой, и все же мы не совсем сможем достичь точки, которой требовала бы противоположная интерпретация.

Я думаю, что конструкция, которую я указал как правильную, окончательно обоснована, во-первых, общими правилами для значения слов $\lambda\omicron\upsilon\omega$, $\lambda\omicron\upsilon\omicron\rho\alpha\iota$ и родственных слов у Гомера: и, во-вторых, подробными доказательствами фактов.

Когда гости на пиру моют руки, стандартное выражение произносится средним голосом: $\chi\epsilon\rho\nu\acute{\iota}\psi\alpha\nu\tau\omicron$ $\delta'\tau\pi\epsilon\iota\tau\alpha$. Когда Улисс и Диомед вымытые в море, выражение $\acute{\iota}$ $\delta\rho\acute{\omega}\acute{\alpha}\pi\epsilon\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\omicron$: когда они потом искупали и помазали себе, это $\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\omicron$, $\lambda\omicron\epsilon\sigma\sigma\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$, $\acute{\omicron}\lambda\epsilon\iota\psi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ [1000]. Мазать стрелы с ядом-это $\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon\varsigma$ $\chi\rho\acute{\iota}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\chi\alpha\lambda\kappa\acute{\eta}\rho\epsilon\alpha\varsigma$ [1001]. Для дев Навсикаи, когда они совершают омовение и получают помазание, у нас есть $\lambda\omicron\epsilon\sigma\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ и $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ [1002]. На самом деле это общее употребление.

С $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ дело обстоит несколько иначе. Здесь активное использование, я полагаю, является обычным. Но существует достаточно оснований для обратного или активного использования среднего голоса, что соответствует среднему употреблению активного. Как, например,

$\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\kappa\alpha$ δ' $\acute{\alpha}\mu\phi'$ $\acute{\omega}\mu\omicron\iota\sigma\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\tau\omicron$ $\kappa\acute{\alpha}\mu\pi\upsilon\lambda\alpha$ $\tau\acute{\omicron}\xi\alpha$ [1003].

Поэтому, конечно, не может быть причин сомневаться в том, что βάλλειν в этом месте следует наклону ведущих слов отрывков и означает, что, как вода и масло, так и свежая одежда для надевания были даны девицей для этой цели, но никоим образом не то, что операции или любая из них были фактически выполнены ею.

Если бы слово βάλλειν означало "надевать", то, как отмечает Евстафий^[1004], было бы σστερολογία, поскольку χίτων, как само собой разумеющееся, надевалось перед φόρος. Но если это означает "отдавать с целью надеть", то в способе выражения нет солецизма.

Однако мы не должны проходить мимо случая с Цирцеей в Десятой "Одиссее", где, как мы видели, утверждается, что на самом деле Волшебница вылила воду на голову и плечи Улисса. Верно также, что старое слово λοέω, эквивалентное λούω, используется там в активном залоге.

По этому поводу я замечаю три вещи:

1. Утверждение о том, что вода лилась ему на голову и плечи, когда он сидел в ванне, очевидно, подразумевает, что было соблюдено то, что можно назвать элементарной порядочностью.
2. Даже если бы это было не так, мы не смогли бы в данном случае сравнивать манеры финикийской богини с греческой девушкой.
3. Значение слова λοέω, вероятно, среднее, как в этом, так и в других случаях: она дала ему воду для умывания, вылив ее ему на голову и плечи, а затем предоставила ему суть операции, которая не была завершена этим простым актом обливания.

Кейс с Улиссом приземлился в Схерии.

Наконец, давайте рассмотрим свидетельства из дела Улисса в Схерии, которые сами по себе кажутся убедительными.

1. В Од. vii. 296. Улисс говорит, что Навсикая (согласно популярному пониманию термина) купала его: καὶ λοῦσ' ἐν ποταμῷ
2. Но из Од. vi. 210 мы узнаем, что она сделала это не для того, чтобы искупать его, а для того, чтобы отдать приказ своим слугам, чтобы его искупали, то есть снабдили всем необходимым для купания. Her words were, λούσατέ τ' ἐν ποταμῷ ὅθ' ἐπὶ σκέπας ἔσθ' ἀνέμοιο.
3. После этого они взяли перерыв, дал ему одежду и масло, и велел ему омыться, ἦνωγον δ' ἄρα μιν λοῦσθαι: на что он попросил их отстать, так как иначе он не мог поступить: αὐτήν δ' οὐκ ἂν ἐγώ γε λοέσσομαι (там же. 218–22).

Таким образом, представляется, что утверждения Гомера не дают никаких оснований для зловещих или пренебрежительных обвинений. Его картины не совсем соответствуют современным представлениям, но они вполне могут оставить в наших умах впечатление, что в описываемый им период, если стандарты внешнего вида в этой области были ниже, то стандарты позитивного мышления и действия были выше, а также проще, чем в наши дни.

Теперь мы завершили то, что сочли необходимым сказать о занятиях женщин.

Последующее склонение места женщины.

Однако было маловероятно, что такое положение вещей, как было описано, продлится долго.

Впоследствии идея брака была значительно снижена вместе с моральным тоном в целом; и само название γάμος с родственными ему словами претерпело изменение смысла и стало применимым к таким отношениям, которые устанавливались между греческими вождями во время Троянской войны и их пленницами в случаях, когда у них уже были жены[1005].

Таким образом, в "Гекубе Еврипида", как мать Кассандры, она ходатайствует перед Агамемноном, чтобы отомстить за убийство своего сына Полидора, на том основании, что юноша стал κηδεστής, или родственником по родству с Агамемноном, у которого уже была жена[1006]:

τοῦτον καλῶς δρῶν ὄντα κηδεστήν σέθεν

δράσεις.

И в "Троадах" Кассандра имеет с Агамемноном определенное отношение к σκότια νυμφευτήρια (258); и снова,

γαμεῖ βιαίως σκότιον Ἀγαμέμνων λέχος[1007].

Аналогичный язык используется в случае с Andromache[1008]. Идеи героической эпохи не допустили бы такого порочного отношения к браку.

По правде говоря, может показаться, что не только до появления христианства, несмотря на прогресс цивилизации, идея женщины и ее место были ниже того, какими они должны были быть, но на самом деле, как будто все самое существенное ушло в прошлое с течением времени.

Контраст между взглядами на брачное государство, существовавшими в героическую эпоху, и в период, который мы рассматриваем как вершину греческой цивилизации, возможно, будет лучше всего понят при обращении к отрывку, приписываемому Демосфену, поскольку его цитирует Афиней, который кратко объясняет различные виды использования проституток, наложниц и жен, по-видимому, как одинаково признанных классов, и без какого-либо указания на моральную разницу в их социальном положении и репутации соответственно. Первые предназначены для удовольствия, вторые - для ежедневного использования, последние - для законного потомства и для хорошего ведения домашнего хозяйства[1009].

И все же во времена Аристотеля выгодным отличием Греции от варваров оставалось то, что женщина у них не была приравнена к рабыне. На протяжении всей своей истории они продолжали оставаться нацией моногамов, за исключением тех случаев, когда они стали локально заражены восточными манерами[1010].

Опять же, Аристотель в "Никомаховой этике", делая общий обзор отношений между мужем и женой, описывает их действительно как правление, но как аналог той естественной и совершенной формы правления, которую он называет аристократией. Оно основано на достоинствах и пригодности. Мужчина оставляет женщине все, для чего она лучше всего подходит, и каждый вид вносит свои особые дары, чтобы восполнить общий запас.

Таким образом, героическая эпоха обеспечила гречанке большую прочность и постоянство почвы. Но философ, каким бы мудрым и бесстрастным он ни был, все же имел гораздо менее возвышенное представление о ее положении, чем Гомер.

Причин может[1011], говорит он, быть трагедией хорошая или плохая женщина, хороший или плохой раб; есть место для разнообразия, даже в этих; καί τοίγχε ἴσως τούτων μὲν τὸ δὲ ἐστὶ τὸ χεῖρον ὅλως φαῦλόν. Никакая подобная классификация, никакое подобное сравнение не могли бы найти места в героическую эпоху. Еще более примечательна небольшая приписка, адресованная вдовам умерших в надгробной речи, адресованной Фукидидом Периклу: “Если я должен также сказать несколько слов для вас, которые теперь вдовы, о том, что составляет достоинство женщины, я подытожу все в одном коротком предостережении. Это будет много для вашего персонажа, чтобы не опуститься ниже собственного фактический характер (τῆς φύσεως ὑπαρχούσης μὴ χειρόσι γένεσθαι); и как мало знаете, как можно среди людей, будь то хвала или осуждать[1012].”

РАЗДЕЛ X.

Роль Гомеровских поэм по отношению к ранним книгам Священного Писания.

Даже если их рассматривать исключительно как литературные сокровища, положение обеих древнейших книг среди Священных Писаний и, рядом с ними, гомеровских поэм настолько примечательно, что не только привлекает, но и привлекает внимание каждого исследователя раннего состояния человечества. Каждый из них открывает нам сцену, о которой мы ничего другого литературно не знаем. Каждая из них либо полностью, либо в значительной степени изолирована и отрезана от области истории, как ее обычно понимают. Каждый из них был сохранен с самой ревностной заботой нацией, к которой они по отдельности принадлежали. Безусловно, это старейшие из известных композиций, и на первый взгляд они являются убедительным доказательством того, что их соответствующее происхождение было совершенно различным и независимым, несмотря на это, они ни в коей мере не противоречат друг другу, в то время как во многих из них они в высшей степени подтверждают подлинность и древность друг друга. Тем не менее, как исторические представления, так и в чисто человеческом аспекте, они сильно отличаются. Священное Писание подобно тонкому ручейку, начинающемуся у самого истока нашей расы и постепенно, но непрерывно прокладывающему свой путь через длительное уединение, во времена, известные иным людям, и в общий поток судеб человечества. Гомеровские поэмы подобны широкому озеру, раскинувшемуся вдалеке, которое дает нам зеркало одной конкретной эпохи и народа, одинаково полное и чудесное, но которое полностью отделено промежутком во многие поколения от любых других записей, за исключением тех, которые носят наиболее частичный и фрагментарный характер. Что касается влияния, которое они соответственно оказали на человечество, то их сравнение может показаться почти кощунственным. С этой точки зрения Священные Писания настолько далеки от любого другого произведения из-за их великого служения в связи с пришествием Искупителя и духовным воспитанием человечества, что не может быть ничего ни подобного, ни второго по сравнению с ними.

Но, несомненно, сколь бы большим ни был промежуток времени, гомеровские поэмы до сих пор, по крайней мере, находятся в определенном отношении к Священному Писанию, так что никакое другое произведение человека не может сравниться с ними. Их непосредственное

влияние было велико; но то влияние, которое они опосредованно оказали благодаря своему участию в формировании сознания и национальности Греции, а также, опять же, через Грецию на весь мир, трудно измерить: *Истоки человеческой души для вас, благородство разума и защита родины ваших отцов*[1013]. Настолько, что, преодолевая огромный промежуток между теми целями, которые касаются спасения, и всеми другими целями, связанными с человеком, остается признать, что существует относительный параллелизм между древнейшими Священными Писаниями и произведениями Гомера. Ибо каждая из них стоит во главе класса сил, к которому они соответственно принадлежат; и второстепенная, по-видимому, представляет для нашего взгляда, так же как и главная, указания на особую Провиденциальную цель, которая должна была быть достигнута ее средствами.

Однако связь гомеровских поэм с более ранней частью Священного Писания, как мне кажется, может быть представлена в более определенной форме, чем это предполагается, когда они просто сравниваются как соответственно древнейшие известные сочинения и как каждое подтверждает свидетельство другого многочисленными совпадениями манер.

Провиденциальные функции Греции и Рима.

Для восточного мира, я полагаю, общепризнано, что мы должны рассматривать магометанство как имеющее не меньшее, чем иудаизм, место, хотя, несомненно, совсем иное, в определенных Божьих замыслах. Итак, на Западе мы должны рассматривать экстраординарные изменения, которые получила человеческая природа, как индивидуально, так и в своих социальных формах, у греков и римлян, как предназначенные для выполнения высоких Провиденциальных целей. Они поставляли материалы для интеллектуальной и социальной составляющих той европейской цивилизации, которая черпает свою духовную сущность из христианской веры. И они выработали решения, по-видимому, окончательные, для вопросов, которые абсолютно требовали ответа, относительно способности или неспособности человека, без помощи особого божественного света и руководства, достичь своего собственного счастья и покоя. Это Божественное Слово, которое говорит нам, что Искупитель пришел в полноту времени, косвенно указывает на великие события, которые заполнили пространство веков после Грехопадения, когда время еще не было полным; и величайшими из всех этих великих событий, несомненно, были роли, сыгранные Грецией и Римом как представителями человечества в целом в период его наиболее энергичного развития. Они тоже, как и дисциплина еврейского народа, несомненно, принадлежали Божественному плану. Все эти разнообразные проявления могут сильно различаться по своему характеру и рангу, но, тем не менее, подобно телу, душе и духу человека, их следует относить к одному происхождению, и они являются неотъемлемой частью друг друга.

Точно так же, при параллельном течении исторических событий, может показаться, что ранние Священные Писания и поэмы Гомера в совокупности составляют для нас достаточно полную форму первобытных записей нашей расы. Священные Писания Ветхого Завета рассказывают нам историю рода, в котором было передано обещание Мессии. Но интеллектуальное и социальное развитие человека представлено там в простейших и мельчайших, более того, даже в самых узких формах. За исключением Соломона, который, несмотря на свою мудрость, был уведен от Бога похотью, и двух выдающихся образцов неиспорченного благочестия посреди опасной власти, Иосифа и Даниила, я не знаю, можем ли мы, опираясь на авторитет Священного Писания, указать на какого-либо персонажа моисеевой или иудейской истории,

столь же великого в каком-либо другом смысле, кроме как на органы того Всемогущего, по сравнению с которым ничто человеческое не является ни великим, ни малым. Очевидно, что если мы сопоставим ведущих персонажей этой истории с Ахиллесом или Улиссом Гомера и с другими его выдающимися персонажами, то эти последние, несомненно, дадут нам представление и развитие человеческой природы и человека в его социальных отношениях, чего Священное Писание по самой своей природе дать не могло. У каждого из них есть своя функция, которую он должен выполнять, так что между ними нет места конкуренции, и лучше вообще избегать сравнений; и отказаться рассматривать законодательство Моисея как произведение, которое следует сравнивать либо с героическими институтами, либо с системами, подобными системам Ликурга или Солона. Тогда мы получаем ясное представление о нем как о схеме, очевидно, построенной не только человеческой, но и сверхчеловеческой мудростью, если только мы соизмеряем ее с ее весьма своеобразной целью. Эта цель состояла не в том, чтобы преподать человечеству политические уроки, которые более точно преподаются в других местах. Она заключалась в том, чтобы огородить более грубыми материалами церемониального и муниципального права дом, в пределах которого можно было бы сохранить преемственность истинного благочестия и просвещенной веры; сад, в котором Господь Бог мог бы, так сказать, по-прежнему ходить, как Он ходил в древности, и радоваться вместе с сынами человеческими. Но это высокое призвание относилось только к избранным людям, немногим из немногих. Помимо этой внутренней работы, существовало также национальное призвание. Целью этого призвания, по-видимому, была изоляция народа, чтобы остановить влияние извне, которое могло бы привести к переменам; и пока что как бы кристаллизовать, , его институты внутри, чтобы они могли сохранить в незапятнанной чистоте традицию и ожидание Того, кто должен был прийти.

Когда Всемогущий наложил свою печать на Авраама заветом обрезания и когда Он развил этот завет в учреждениях Моисея, выделив еврейский народ для достижения цели, наиболее глубокой из всех Его мудрых замыслов, Он удалил его на время его существования из семьи народов.

Священные книги - это не просто литературные записи.

Если бы мы, подобно некоторым писателям наших дней, цитировали Пятикнижие перед судом простого литературного критика, мы могли бы проявить свое великодушие ценой справедливости и все равно смогли бы отвести ему лишь второстепенное место. Ошибка, безусловно, в том, чтобы вообще приводить его туда или рассматривать его автора иначе, чем как проводника Божественного замысла, который использует все инструменты, великие, незначительные или средние, в соответствии с поставленной целью, но для которого все инструменты совершенны не по причине того, что присуще им самим, а просто и исключительно из-за их точной адаптации к этой цели^[1014].

Если, однако, нам следует отказаться судить иудейский кодекс исключительно по его политическим достоинствам, то тем более нам следует применить тот же принцип к возвышенности Пророчеств и глубокому духовному переживанию Псалмов. В первом случае мы имеем голос, говорящий от Бога, и признаки того, что он от Бога, настолько явно запечатлены в нем, что разум категорически отказывается ставить пророческие книги на весы против любого творения человеческого гения. И все, что необычно в нашем представлении об Исае или Иеремии, имеет тенденцию не столько выделять их среди людей, сколько отделять их от людей.

Гомер, с другой стороны, подчеркнуто и превыше всего человечен: он поет спонтанными и бессознательными внутренними энергиями природы; тогда как они подобны трубе, издающей неземные звуки, и не могут, как не мог бы Валаам, отступить от того, что вложено в них, чтобы произнести меньше или больше.

Но больше всего Книга Псалмов отвергает вызов философского или поэтического соперничества. В этой Книге на протяжении почти трех тысяч лет благочестие святых находило свою самую изысканную и отборную пищу; действительно, до такой степени, что ранг и качество религиозной системы в целом могут быть проверены, по крайней мере, нестрогой, высотой ее пристрастия к ним. В этом вся музыка человеческого сердца, когда его касается рука Создателя, во всех его тонах, которые шепчут или набухают, для каждой надежды и страха, для каждой радости и боли, для каждой формы силы и томления, беспокойства и покоя. В ней раскрываются все самые сокровенные отношения человеческой души к Богу, построенные на платформе завета любви и сыновства, который имел свои основания в Мессии, в то время как в этой особой и привилегированной Книге было разрешено предвосхищать Его пришествие.

Мы можем сравнивать Исая и Псалмы с Гомером не больше, чем героизм Давида с Диомедом или доблесть израильтян, когда они гнали Филистию перед собой, с доблестью греков при Марафоне или Платеях, при Иссе или Арбеле. Мы почти отдадим должное каждому из них, тщательно соблюдая границы их соответствующих провинций.

Провиденциальное использование гомеровских поэм.

По-видимому, все в определенной степени согласны с тем, что Рим дал нам самый экстраординарный пример политической организации из всех, известных истории; и завещал человечеству самую прочную ткань закона, узы общественного человека. Греция, с другой стороны, внесла свой вклад в развитие личности; и каждая страна продемонстрировала в своем роде редчайший образец, который был известен миру, если не считать Божественного откровения. Семена обоих из них и всего, что с ними связано, по-видимому, содержатся в гомеровских поэмах[1015]. Состояние искусств, манер, характера и институтов, которые они представляют, само по себе целостно и не имеет какой-либо полной параллели где-либо еще. Это для физических и умственных способностей человека, то, чем патриархальные и раннееврейские истории являются для его духовной жизни.

О личных и внутренних отношениях человека с Богом, о царстве благодати в мире Гомер не может рассказать нам ничего, но о царстве Провидения - многое, а о раскрывающихся силах и возможностях человеческой природы, помимо божественного откровения, - все. Нравственный закон, начертанный на каменных скрижалях, был в каком-то смысле школьным учителем, который привел нас ко Христу, потому что он демонстрировал нашу неспособность идти по пути праведности и прощения без Искупителя. И, возможно, этот церемониальный закон, который кое в чем потворствовал жестокосердию, преобладавшему среди евреев, был по своим дозволениям, как некоторые истолковали очень замечательный отрывок из Книги Иезекииля[1016], школьным учителем в другом смысле; потому что он свидетельствовал о том, что они сильно пали ниже высоких способностей своей природы. И снова, в третьем смысле, мы можем с почтением сказать, что эти первобытные летописи также являются еще одним школьным учителем, преподающим нам, хотя и другим голосом, тот же самый урок: потому что они показывают нам полную неспособность нашей расы, даже находясь на максимуме своего могущества, решать для себя проблемы нашей судьбы; извлекать для себя жало из заботы, из

печали и, прежде всего, из смерти; или даже сохранять, не растрачивая впустую жизненный жар познания Бога, когда мы отделены от источника, который его передает.

Они дополняют код примитивной инструкции.

В этот момент кажется невозможным не быть пораженным контрастом между временами, предшествовавшими Пришествию, и теми, которые последовали за ним. С момента своего Пришествия христианство в течение полутора тысяч лет шествовало во главе человеческой цивилизации и управляло главными интеллектуальными и материальными силами мира, запряженными в свою колесницу, как лошади в триумфальной колеснице. Его ученость была ученостью мира, его искусство - искусством мира, его гений - гением мира, его величие, слава, грандиозность и величественность были почти, хотя и не абсолютно, всем, чем в этих отношениях мог похвастаться мир. Я не берусь предсказывать то, что должно произойти, но о прошлом мы можем говорить с уверенностью. Тот, кто впоследствии, даже в самые отдаленные времена, с бесцветной беспристрастностью простого разума попытается узнать, каких долговременных результатов достигло человечество за последние полторы тысячи лет, какой интеллектуальный капитал оно накопило и передало, обнаружит, что его исследования волей-неволей сосредоточены и почти ограничены той частью, той незначительной частью человечества, которая была христианской.

До Пришествия Христа все было совсем иначе. Затем сокровище Божественного Откровения было спрятано в салфетке: оно было передано людям, которым было почти запрещено делиться им; по крайней мере, от них просто требовалось, чтобы они сохранили его без изменений. У них не было предначертанного им мирового призвания; они жили в стране, которая была узкой и малоизвестной; малоизвестной не только по сравнению с непревзойденным величием Греции и Рима, но и по сравнению с Ассирией, или Персией, или Египтом. Они не снабдили христианские века законами и институтами, искусствами и науками, главными образцами величия в гении или характере. Провидение Божье поручило эту работу другим; и Гомеру, по-видимому, была доверена первая, которая, возможно, с учетом всех обстоятельств, была также самым замечательным этапом этого[1017].

Христианство стало центром истории.

Не принимая в полной мере во внимание этот контраст между провиденциальной функцией евреев и функцией других народов, мы вряд ли сможем должным образом оценить важность роли, отведенной до Пришествия нашего Господа народам и личностям, которые жили за пределами непосредственной и узкой черты Божественного Откровения. Отношение старого устройства к тем, кто не был евреями, существенно отличалось от отношения христианского мира к тем, кто не был христианами. Только падение человека и его выздоровление являются универсальными фактами, с которыми связано Откровение; все остальные ограничены и пристрастны. Промежуток между наступлением первого и приготовлением ко второму был занят различными приготовлениями по отдельности к откровению царства Божьего. До Воплощения мировая история не имела центра. Когда пришло Воплощение, оно показало себя центром всего, что предшествовало, а также всего, что должно было последовать: и с момента ухода видимого Мессии история человека была сгруппирована вокруг Его Слова и вокруг Церкви, в которой действие и добродетель Его Воплощения все еще продолжают благодаря Его невидимой силе.

Картина, открывающаяся таким образом нашему взору, весьма примечательна. Мы видим, как слава мира и величайшее чудо земного творения Бога, разум человека, становятся подобными малым детям и отдаются на волю Доброго Пастыря: но кажется, что древнее обещание Его Пришествия, хотя и было достаточно сильным, чтобы жить в этой своенравной сфере, было недостаточно сильным, чтобы завоевать ее; как будто ничего, кроме Его собственного действительного проявления в силе смирения и скорби, увенчанного крайностью презрения и стыда, было достаточно, чтобы восстановить для всего мира этот символ всеобщего долга отдельных людей. послушание и конформизм, которые обеспечиваются установлением власти духовного Царя над всеми функциями нашей природы и всеми сферами, какими бы разнообразными и отдаленными они ни казались, в которых они находят свое применение. Этот урок не становится менее поразительным и потому, что он, как и другие части божественного устройства, был омрачен порочностью человека, вечно стремящегося вырваться из-под того внутреннего контроля, в котором заключается истинная надежда и безопасность его расы.

Но даже после Пришествия не сразу Правитель нового королевства предъявил Свои права на все богатства, которые оно содержало. Как в день Своего унижения Он въехал в Иерусалим, предвещая грядущее свое царское владычество, так и святой Павел был немедленно посвящен Богу как своего рода первый плод учености и интеллекта человека. И все же на протяжении многих поколений после Христа Высшей волей все еще оставалось заложить в человеческой слабости основы божественной силы. Не только апостолы, но и мученики, и не только мученицы, но и первые отцы и учителя Церкви были людьми, о которых никто не мог заподозрить, что они черпали оружие для своей войны из арсеналов человеческого воспитания; также о них нельзя было бы сказать, что благодаря своим человеческим способностям они достигли триумфов креста; как это, возможно, можно было бы сказать, если бы они привнесли в свою работу огромную народную силу Святого Апостола Павла. Златоуст, или мужская энергия святого Афанасий, или разнообразный и всеобъемлющий гений святого Августина.

И опять же, если мы правы в том, что нам не следует искать раннее развитие человечества на страницах еврейской и патриархальной истории, а скорее верить, что оно было дано другому народу и что обязанность передавать его отцу заключалась не только в поэзии, но и в письмах, не кажется трудным прочесть в таком расположении замысел Всевышнего и, следовательно, мудрость этого замысла. Если бы Священные Писания были сохранены, если бы Мессия воплотился среди людей, отличавшихся политической проницательностью, боевой энергией, высоким интеллектом, живым воображением, изяществом искусства и цивилизованной жизни, цветка своего времени, тогда божественное происхождение христианства было бы гораздо менее ясным и бесстрастным, чем сейчас. Орел, поднявшийся высоко, неся на своих крыльях Вечное Евангелие, совершил бы свой первый прыжок с огромной высоты, воздвигнутой умом и искусством человека; и высота этой высоты, измеренная с равнины обычного человечества, была бы столь значительной, что ее можно было бы вычестить из триумфа Искупителя.

Цели, которой служит дизайн.

Таким образом, разрушительные теории тех, кто учит нас рассматривать христианство не более чем как новую стадию, добавленную к стадиям, ранее достигнутым на пути человеческого прогресса, были бы облечены в правдоподобие, которого им, должно быть, теперь всегда не хватало. "Бог избрал глупости мира, чтобы посрамить мудрых; и Бог избрал слабые вещи мира,

чтобы посрамить могущественные вещи; и низменные вещи мира, и вещи, которые презираемы, Бог избрал, да, и вещи, которых нет, чтобы свести на нет то, что есть"[1018]. 'Незаслуженный ничем не примечательная раса, просто избранная быть восприимчивыми Божественного Слова и всегда остававшаяся его твердолобыми и почти неохотными хранителями, возможно, лучше всего подходила для достижения цели Всемогущей Мудрости; потому что посредник, через которого передавались самые драгоценные дары, был бледным и бесцветным, вместо того чтобы быть тем, кто сиял великолепием Империи, Интеллекта и Славы.

СНОСКИ

- [1] Döllinger Heid. u. Jud. v. 1. стр. 254.
- [2] См. Heyne ad Il. i. 603; Terpstra, Antiquitas Homerica, i. 3. И даже "Кембриджские очерки", 1856. стр. 149.
- [3] Смотрите "Гомера, часть первая" архидьякона Уильямса: "Примитивная традиция", 1843, того же автора; ред. №. 155, ст. Гомера и ссылка на "Историко-критическое Раджонамента" Чезаротти, стр. 50.
- [4] Диссертация Хорсли о пророчествах Мессии распространилась среди язычников. Смотрите также "Наблюдения г-на Харви о гностической системе", стр. iii и последующие, с добавлением к его "С. Ириней", Кембридж, 1857. Примитивная традиция Уильямса, стр. 9.
- [5] См. Бытие xviii. 1, 20. xx. 1. Евр. xi. 31.
- [6] См. Нэгельсбах, Гомеровская теология, i. 1. ii. 1. Также (если я правильно понимаю), "Хайдентум и Юдентум" Деллингера, ii. 1. § 1. стр. 54.
- [7] Придо, i. 3. том i. стр. 198.
- [8] Heidenthum und Judenthum ПРАЗДЕЛ 1, 2. стр. 54-81.
- [9] Il. xxii. 247.
- [10] Ил. xx. 92.
- [11] Ил. xxi. 195-9. xx. 7.
- [12] Закон. u. Jud. iv. 5. стр. 202.
- [13] Гроте, История. Греция, том i, стр. 467.
- [14] Ил. iii. 365 и xiii. 631-5.
- [15] Καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θεϊότερα τὴν φύσιν, οἳ ὄν τὰ φανερώτατά γε, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. Eth. Ником. VI. vii. 4.
- [16] 1 Кор. x. 20.

- [17] De Civ. Dei, ii. 29.
- [18] Ил. xv. 80.
- [19] Евр. xi. 1.
- [20] Оксфордские очерки, 1856, стр. 36.
- [21] Ил. v. 83. xvii. 591. xviii. 2, 4.
- [22] Ил. xvii. 426-40.
- [23] Ил. xvii. 424.
- [24] Ил. xviii. 222: точнее, бронзовый голос.
- [25] Ил. xv. 328. xvii. 425, 565.
- [26] Od. xx. 353.
- [27] Ил. xviii. 417. Что касается Щита, обратите внимание на xviii. 539, 599-602. xix. 386.
- [28] Од. viii. 556.
- [29] Оксфордские очерки, 1856.
- [30] Эссе, стр. 42.
- [31] Там же, стр. 48.
- [32] стр. 43, 47, 49, 55, 87.
- [33] Книга Бунзена "Место Египта во всеобщей истории", Б. И. С. vi. А.
- [34] Смотрите, например, в Апокрифах Есфирь xiii. 1-7.
- [35] Диссертация Хорсли, стр. 69.
- [36] Св. Матф. xxii. 32.
- [37] Святой Иуда, версии 9, 11, 14.
- [38] 2 Тим. iii. 8.
- [39] Plin. Н. Н. xxx. 1. Euseb. Преп. Ев. ix. 8. Уитби, в Лос-Анджелесе
- [40] История Милмана. о христианстве, том i, стр. 72.
- [41] Постановление Кальмета, статья. Сатана. 2 Пет. ii. 4. Святой Иуда, стих 6.
- [42] Притчи i. 20-33.
- [43] Притчи iii. 19.
- [44] См. Притчи viii. *passim*.

[45] Eccclus. i. 8-10. iv. 11-19, *и др.* См. также "Мудрость Соломона", i. 6. vi. 12 и последующие главы vii.-x. *переход.*

[46]"Древнееврейская и талмудическая книга" Шеттгена, том ii. Де Мессия, Преф. сс. 3.4.12. и В. I. с. iii. 2, 3.

[47] Преф. Шоттгена. 17. В. I. с. iii. 7, 8. и раввин. Лекция. В. I. с. 5.

[48] Schöttgen Præf. 12-15. В. I. и II. с. ii. с. iii. 6, 7. Rabb. Лект. I. с. vi.

[49] Шоттген, I. i. 1.

[50] Schöttgen, I. i. 3.

[51] Там же. I. i. 12, 18.

[52] Там же. I. i. 2.

[53] Ib. I. i.. 5, 9.

[54] Ib. I. i.. 6.

[55] Там же. II. Loc. Gen. xiii. xciv. *и алиби*, а также I. iii. 10, 23.

[56] Шоттген, I. i. 30.

[57] Там же. III. Фес. iii. 2.

[58] Там же. III. Фес. ii.

[59] Из перевода "Сохара" Зоммера, из Schöttgen, III. iii.

[60] Мат. i. 23.

[61] См. Hes. Бог. 886–900. Апостол Павел. i. 3, 6.

[62] Hes. Бог. 924.

[63] Il. v. 880.

[64]"Дорийцы" Мюллера, II. vi. 56.

[65] Смотрите любопытный отрывок в "Эдиповой колонке", 336-41.

[66] Il. xxii. 391.

[67] Il. xvi. 527-9.

[68] Ил. ii. 594 и Од. viii. 63 и 480.

[69] Од. xxiv. 60.

[70] Il. i. 604.

[71] Ил. ii. 485.

- [72] Од. viii. 488.
- [73] Од. xvii. 383.
- [74] Од. xiv. 435 и xvi. 471.
- [75] Il. xv. 309.
- [76] Ил. v. 745-8.
- [77] Од. iii. 55-62. Смотрите Nitzsch в loc.
- [78] Смотрите описания нескольких божеств в [РАЗДЕЛЕ iii](#).
- [79] Ил. i. 533. xv. 85.
- [80] Ил. xxiv. 100.
- [81] Од. iii. 39.
- [82] Гимн. приношу свои извинения. 2–4.
- [83] Ил. viii. 40. xxii. 183. ил. xv. 221. xvi. 667.
- [84] Ил. xiv.
- [85] Ил. viii. 401-6 и 454-6.
- [86] Ил. viii. 30–40.
- [87] Ил. xxiv. 33.
- [88] Там же. 65.
- [89] Ил. v. 890.
- [90] Од. xi. 307-20.
- [91] Од. vii. 56, 60.
- [92] Ов. Met. i. 151.
- [93] Hor. Od. III. iv. 42-64.
- [94] Il. viii. 362-9; а также Од. xi. 623-6.
- [95] Id. vii. 20.
- [96] Ил. x. 515.
- [97] Ил. xv. 18.
- [98] Ил. i. 398-406.
- [99] Ил. v. 440.
- [100] Il. xvi. 707.

- [101] Ил. xxi. 435.
- [102] Ил. xv. 218-20.
- [103] Редакция 380-2.
- [104] Ил. ii. 371.
- [105] iv. 288.
- [106] vii. 132.
- [107] Од. xxiv. 376.
- [108] Il. xvi. 97.
- [109] Од. iv. 341 и xvii. 132.
- [110] Од. vii. 311.
- [111] Од. xviii. 235.
- [112] Ил. ii. 546.
- [113] Ил. i. 22.
- [114] Там же. iv. 30.
- [115] Од. xv. 252.
- [116] Ил. ii. 831, 859. и Од. ix. 508.
- [117] Ил. viii. 203.
- [118] Ил. ii. 575. xiii. 20. Од. v. 381. Страбон, стр. 387.
- [119] В соответствии с преобладающим мнением, я полагаю, что это книга Эгиала, а не Евбы.
- [120] Од. iii. 78-81. Я могу заявить, что, если бы я так не боялся нарушить законность, я был бы склонен подозревать руку диаскеваста в этом отрывке больше, чем почти в любом другом Стихотворении.
- [121] Ил. v. 105.
- [122] Ил. x. 278, 284, 462. Сост. 507.
- [123] Ил. xvii. 19.
- [124] Ил. iv. 119.
- [125] Ил. xvi. 514.
- [126] Ил. iv. 119.
- [127] Ил. ii. 371, *и алиби*.

[128] Од. iii. 51, 62.

[129] Редакция 92-6.

[130] Il. xxiii. 207.

[131] Ил. xxiv. 63.

[132] Од. iii. 435.

[133] Ил. i. 40.

[134] Ил. i. 93.

[135] Ил. xxiv. 33. и Перед. i. 60.

[136] Ил. i. 472-4.

[137] Редакция 22-5.

[138] Ил. ii. 420.

[139] Од. iii. 143-6.

[140] Од. xiii. 167-83.

[141] Од. i. 102, 3.

[142] Ил. xv. 150.

[143] РЕДАКЦИЯ 97.

[144] Ил. vii. 445.

[145] Од. xiii. 125-64.

[146] V. 352. там же. 871.

[147] Ил. xv. 113.

[148] Ил. vi. 135-40.

[149] Од. xii. 377 и 387.

[150] Ил. ii. 594-600. Принято делать πῆρδς слепым: но было бы странно, что это подразумевается, поскольку в случае Демодока слепота ассоциируется с даром пения, который здесь отнят (Од. vii. 64). Аполлодор (i. 3. 3.) сообщает, что Музы обладали способностью ослеплять его по предварительному соглашению между ним и ними. Более естественной конструкцией отрывка кажется та, на которую я осмелился указать в тексте. Ибо слепота не калечила бардов, которые не писали и не читали своих сочинений.

[151] Il. xxiv. 605-9.

[152] Од. iii. 135, 145.

[153] Ил. xi. 45.

[154] Ил. v. 735-42.

[155] Ил. xxi. 401.

[156] Ил. xv. 229.

[157] Од. xv. 526.

[158] У нее также есть незначительные вставки: см. Од. xxii. 205, 256, 273, 297.

[159] Од. xx. 345-71.

[160] Ил. x. 274. Покровительство Минервы цапле, вероятно, было связано с ее воинственным характером: похоже, что на санскрите слово *Скандха* означает как войну, так и цаплю. (Уэлсфорд об английском языке, стр. 152.)

[161] Домашний АДРЕС. Теол. iv. 16, стр. 147.

[162] Ил. xix. 404-7. См. inf. РАЗДЕЛ iii. о *Юноне*.

[163] Ил. iii. 396.

[164] Ил. v. 449.

[165] Од. iv. 796, 826.

[166] Ил. xix. 351. Од. i. 320. *et alibi*.

[167] Ил. vii. 59.

[168] Од. xiii. 429-38. xvi. 172, 455. xviii. 69 и xxii. 156-62; Од. xviii. 195. xxiv. 369.

[169] Од. ii. 420. xv. 292. v. 385.

[170] Од. xxiii. 243-6.

[171] Од. v. 108.

[172] Ил. i. 479.

[173] Ил. xii. 24, 32.

[174] Ил. v. 7.

[175] Ил. v. 445.

[176] Ил. xv. 262.

[177] Ил. vi. 205, 428. xxi. 484. Од. xi. 324. xv. 478.

[178] Од. xi. 198-203.

- [179] Редакция 127.
- [180] Ил. xxi. 318-21.
- [181] Od. xi. 324.
- [182] См. Ил. xix. 59. Од. xviii. 201. xx. 61.
- [183] Od. xv. 407-11.
- [184] Ил. xxiv. 753.
- [185] Ил. xxiv. 606. Лаодамия - исключение: см. Ил. vi. 205.
- [186] Od. xiii. 164.
- [187] Ил. xv. 262. xvi. 528-9.
- [188] Од. xiii. 429. xvi. 172, 455.
- [189] Ред. xxiii. 156–63.
- [190] Nägelsbach, i. 25.
- [191] Ил. xxiv. 27-30.
- [192] Гимн. ad Ven. 8, 16.
- [193] По-русски. Дополнение 222.
- [194] Эпиграф. x. 63.
- [195] Св. Матфей. ст. 8.
- [196] Inf. РАЗДЕЛ iii.
- [197] Крита Хека, том ii.
- [198] Ил. ix. 564.
- [199] Ил. ii. 513; xvi. 184 и в других случаях.
- [200] Il. xx. 234.
- [201] Ил. iv. 73.
- [202] Od. ii. 117.
- [203] Од. xiii. 299.
- [204] Редакция 7.
- [205] Евр. i. 2.
- [206] Il. xv. 463.
- [207] Od. xxi. 364.

- [208] Il. xvi. 715.
- [209] Там же. 845.
- [210] Ил. xix. 413.
- [211] Il. xxii. 209-14.
- [212] Ил. x. 552-3. Сост. xi. 736.
- [213] См. Ил. x. 462.
- [214] Од. xxiv. 518.
- [215] Ил. viii. 287.
- [216] Од. xx. 42.
- [217] Од. v. 23. xxiv. 479.
- [218] Од. xvi. 256-61, 262-5.
- [219] Од. xxiv. 472-86, 515-41.
- [220] Од. xviii. 151-7.
- [221] Од. xviii. 346.
- [222] Исх. x. 20.
- [223] Од. xxii. 236.
- [224] Ил. i. 69-72.
- [225] Ил. xv. 247.
- [226] Редакция vi. 163.
- [227] Ил. xix. 413.
- [228] Од. xviii. 479.
- [229] Од. xiii. 359.
- [230] Ил. xiv. 178.
- [231] Ил. ii. 426.
- [232] "Дорийцы" Мюллера, Il. viii. 12.
- [233] Ил. iv. 327. xxiii. 678.
- [234] Ил. vii. 154.
- [235] Ил. v. 430. Сравните xvii. 398. xiii. 127. Од. xiv. 216.
- [236] Редакция vi. 233. xxiii. 159.

[237] Ил. xv. 412.

[238] Od. ii. 69.

[239] Od. iv. 750-3.

[240] Характер Аполлона-Разрушителя хорошо представлен во фрагменте "Архилоха":

ὤναξ Ἀπολλων, καὶ συ μὲν τοὺς αἰ τίους
πήμαινε, καὶ σφῶς ὄλλυ', ὥπερ ὀλλύεις.

Арчил. apud Macrobian. Фрагмент. 79. Ред. Гейсфорд.

[241] Которая, однако, одобрена Еврипидом, а также Архилохом (см. п. 131 н.);

ᾠχρυσοφεγγὲς ἦλι', ὥς μ' ἀπώλεσας
ὄθεν σ' Ἀπόλλων' ἐμφανῶς κλήσει βροτός.

Еврип. Фаэт. ап. Макроб. Сб. i. 17.

[242] Дорийцы, Il. vi. 6, 7.

[243] Strom. L. i., стр. 349 В.

[244] Смотрите "Место Египта" Бунзена, I. vi. A. 7.

[245] Смотрите наблюдение Нептуна, Ил. xv. 195-8.

[246] Die Realien in der Iliade und Odyssee von J. B. Friedreich. Erlangen, 1856. В трех частях. См. П. iii. §. 194. с. 635 и §. 198. с. 689. Мюр отмечает величие гомеровского Аполлона, но его рассказ о божествах поэм краток и довольно незначителен. Б. II. гл. xii. РАЗДЕЛ 4.

[247] В. II. глава ix. 2. и 9.

[248] Hor. Od. I. xii. 21.

[249] Там же. 17. Сравните отрывки, цитируемые Нэгельсбахом, Hom. Theol. I. ii. 21. Гесиод Теог. 896. Каллим. Лавр. Пол. 132. Плутарх. Симпос. ii. стр. 617. С. Пинд. Фрагмент. xi. 9. и поэт-орфик в "Дунцере", стр. 9.

[250] Дорийцы, ii. глава 9.

[251] Смотрите "[Персефону](#)" в разделе iii.

[252] Ил. v. 49-52.

[253] Od. xx. 61.

[254] Il. ix. 533-7.

[255] Ил. v. 444-7.

[256] Ирод, iv. 59.

[257] Уэлсфорд по английскому языку, глава iii. стр. 78.

[258] Ирод, i. 131.

[259] Döllinger Heid. u. Jud. стр. 71. Статья Смита. Лето.

[260] Il. xx. 40.

[261] Там же. 72.

[262] Il. xx. 497-501.

[263] Ил. xxiv. 608.

[264] Я не считаю Εἰ Λιθῦϊ Αἶ, которые кажутся чисто поэтическими и образными дочерьми Юноны, подобными Музам Юпитера; а Террор - сыном Марса. Ил. xi. 270. 1. ii. 491. xiii. 299.

[265] Гимн. Аполл. 62.

[266] Теогон. 918–21.

[267] Диктант Смита, ст. Лето.

[268] Ил. xx. 72.

[269] Ил. xxi. 496-504.

[270] Ил. v. 445. *и далее.*

[271] Бытие xi. 31. Деяния vii. 2.

[272] Ил. xxiii. 198-212.

[273] Il. xxiii. 198-212.

[274] Ил. iii. 121.

[275] Ил. xi. 27.

[276] Ил. xi. 29.

[277] Од. xviii. 7.

[278] По-русски. Агам. 696–715.

[279] Ил. ix. 499-514.

[280] Ил. xix. 95 *далее.*

[281] Темпест, I. 1.

[282] Ил. x. 390.

[283] Ил. xix. 91.

[284] Од. i. 7.

[285] Ил. xiv. 203. viii. 478. где Япет соединяется с κρόνος. У Гомера о нем больше нет упоминаний.

[286] Ил. viii. 13–18.

[287] Ил. xiv. 273, 278.

[288] Од. vii. 60.

[289] Од. xi. 305-20.

[290] Од. vii. 59.

[291] Св. Петр. ii. 2. 4. 5.

[292] Arist. Eth. I. 10, 11.

[293] Ил. viii. 16, 479.

[294] Од. xi. 391, 488.

[295] V. 569.

[296] Од. xi. 302-4.

[297] Ил. xiv. 274, 9.

[298] Il. v. Од. xi. 313.

[299] Ил. v. 897, 8. viii. 10–17. 401–6.

[300] Ил. iii. 278. ср. xiv. 274, 9.

[301] Од. xxiv. 481. 525-41. 546.

[302] Ил. v. 91. xix. 223. iv. 34. i. 353, 408.

[303] Домашний АДРЕС. Theol. Abschn. ii.

[304] Ил. xvii. 567.

[305] Ил. xi. 544. viii. 133-6. xv. 463. xi. 181-94.

[306] Ил. x. 5.

[307] Ил. xiii. 242.

[308] Од. xii. 415-17. xxiv. 539.

[309] Ил. xi. 27.

[310] Il. ix. 457.

[311] Ил. i. 533.

[312] Ил. i. 524-30. См. однако xix. 113.

[313] viii. 201.

[314] Ил. i. 209-11.

[315] Ил. i. 397-405.

[316] Ил. xv. 49-52.

[317] Ил. xv. 228.

[318] Ил. v. 892.

[319] Ил. xiii. 1–6.

[320] Il. xx. 23.

[321] Il. xvi. 431-61.

[322] Od. xii. 377.

[323] Il. v. 753.

[324] Ил. v. 872.

[325] Ил. xxi. 505.

[326] Ил. ii. 2, 12-15. xiv. 294-6, *и алиби*.

[327] Од. xi. 580. Ил. xxi. 498.

[328] Ил. xxiv. 611.

[329] Ил. xiv. xix. 97. xviii. 168.

[330] Ил. xiii. 352, 6.

[331] Ил. xiii. 1–7.

[332] Il. i. 611. xiv. 352.

[333] Редакция 66.

[334] Il. xvi. 458.

[335] Уэлсфорд по английскому языку, стр. 165.

[336] Ил. iv. 34-6.

[337] Ил. xviii. 395–9.

[338] Следовательно, *ρρινύεε* противоречат ей в Il. xix. 418. По этому очень любопытному вопросу см. inf. РАЗДЕЛ iv.

[339] Ил. v. 392.

[340] Ил. xv. 18-21.

[341] Ил. xviii. 358, 9.

[342] Ил. iv. 24.

[343] Od. iv. 513.

[344] Од. xii. 72.

[345] Видео. Il. iv. 94.

[346] Ил. iv. 64.

[347] Ил. xv. 85.

[348] Ил. i. 55. Сост. viii. 218.

[349] Ил. ii. 156. v. 711. viii. 331.

[350] Видео. выше. стр. 66.

[351] Ил. i. 195.

[352] Ил. xv. 49-52.

[353] Ил. v. 784-92.

[354] Ил. xviii. 168.

[355] Там же. 239.

[356] Ил. viii. 193.

[357] Ил. xix. 407.

[358] Ил. ix. 254.

[359] Od. xx. 70-2.

[360] Ил. x. 329.

[361] Il. xiii. 827.

[362] См. Il. iii. 104.

[363] Ил. xv. 174-217.

[364] Видео. Il. viii. 13.

[365] Ил. xv. 220-35.

[366] Il. xxi. 468.

[367] Редакция vi. 329.

[368] Od. xiii. 341.

- [369] Il. xi. 728. Od. iii. 5.
- [370] Od. xiii. 181.
- [371] Od. ix. 526.
- [372] Ил. ii. 506.
- [373] Ил. viii. 203.
- [374] Ил. ix. 183.
- [375] Ил. xiii. 43, 216. xiv. 135. xi. 752. xx. 321-9.
- [376] Ил. xiii. 59.
- [377] xiii. 562.
- [378] Il. xx. 405.
- [379] Od. iv. 506.
- [380] Од. xiii. 152.
- [381] Ил. xxiii. 277.
- [382] Там же. 307.
- [383] Од. viii. 344-59.
- [384] Nietzsche в локализации
- [385] Редакция 335.
- [386] Од. xv. 420.
- [387] Ил. xxiii. 277.
- [388] Od. i. 22.
- [389] Видеозапись. РАЗДЕЛ ii. стр. 44.
- [390] Од. ix. 275.
- [391] Od. x. 120.
- [392] Од. vii. 205.
- [393] Од. vii. 60.
- [394] Ил. xiv. 274, 9.
- [395] Od. xi. 505-20.
- [396] Od. xii. 107.
- [397] Од. xi. 302, 626. Ил. viii. 366-9.

- [398] Ил. ix. 159.
- [399] Inf. РАЗДЕЛ iv.
- [400] Ил. ii. 696. xiv. 326.
- [401] Редакция 125.
- [402] Diod. i. 13.
- [403] Ил. ii. 696.
- [404] Ил. vi. 21, xiv. 444 и xx. 384.
- [405] Il. ix. 569.
- [406] Od. x. 491.
- [407] Od. xi. 226, 385, 639, 213 и x. 494.
- [408] Ил. x. 457, 569.
- [409] Словарь Буттмана. стр. 62. *на английском языке*. аї वो.
- [410] Od. xi. 217.
- [411] Ил. xiv. 326.
- [412] Од. x. 506 *далее*. xi. 1 *далее*. xii. 1 *продолжение*.
- [413] Od. x. 492-5.
- [414] Od. xv. 409.
- [415] Od. x. 135-9.
- [416] Ил. xxiii. 218-21.
- [417] Ил. iii. 278. ix. 454. 569. xiv. 271-4. xv. 36-40. xix. 258-60.
- [418] Ил. x. 329.
- [419] Ил. xvi. 856, 7 и xxii. 362, 3.
- [420] Ил. xvii. 210.
- [421] Od. xiv. 216.
- [422] Ил. xviii. 516.
- [423] xvii. 398.
- [424] xx. 359.
- [425] Ил. v. 430.
- [426] Ил. v. 885-7.

- [427] Ил. xv. 110-42.
- [428] Ил. v. 766.
- [429] Ил. v. 508.
- [430] Ил. v. 385.
- [431] Ил. xiii. 521. xv. 110 *и далее*.
- [432] Ил. v. 845.
- [433] Ил. v. 289.
- [434] Од. viii. 310.
- [435] v. 831, 97.
- [436] Ил. ii. 478 и viii. 349.
- [437] Ил. iv. 533.
- [438] Тактический. Зародыш. с. 38. Ил. xx. 413.
- [439] Деллингер, Постановление Верховного суда. стр. 74.
- [440] См. Этнология, РАЗДЕЛ iv.
- [441] Ил. xxiv. 111.
- [442] Од. ix. 124.
- [443] Од. viii. 161-4. и xv. 416.
- [444] Од. xiv. 319.
- [445] Il. xvi. 179-86.
- [446] Од. viii. 334-42.
- [447] Од. xiv. 435 и xix. 394-8.
- [448] Од. xii. 389, 90.
- [449] Од. x. 275-307.
- [450] См. "Ахейцы, или этнология", РАЗДЕЛ iv.
- [451] Il. ii. 104. Од. xi. 626.
- [452] Il. xxiv. 348. Од. x. 279.
- [453] Ил. ii. 104.
- [454] Ил. xxiv. 334.
- [455] Ил. xxiii. 199.

- [456] Ил. xviii. 165–8.
- [457] Ил. xxiii. 199.
- [458] Од. i. 84.
- [459] Редакция 38.
- [460] Од. xviii. 6.
- [461] Ил. v. 422 *и алиби*.
- [462] Ил. xxii. 470.
- [463] Ил. xxiv. 30.
- [464] Ил. ii. 820.
- [465] Ил. iii. 400.
- [466] Ил. iii. 418; также 395, *гдерріvw*, как чаще всего у Гомера, означает возбуждать страхом.
- [467] Ил. v. 422–5.
- [468] Ил. iii. 402.
- [469] Од. xvii. 37. xix. 54.
- [470] Ил. xxiv. 699. Я думаю, что случай с Гермियोной (Од. iv. 14.) является исключением.
- [471] Ил. ix. 389.
- [472] Од. xviii. 158–68.
- [473] Од. xix. 67, 73.
- [474] Ил. xiv. 346–51.
- [475] Ил. v. 335, 348.
- [476] Ил. iii. 406.
- [477] Дополнение. РАЗДЕЛ ii. стр. 146.
- [478] Ил. iii. 414–7.
- [479] Ил. iii. 396.
- [480] Ил. v. 311–18.
- [481] Ил. v. 355–64. 363.
- [482] Документ. 188–98.
- [483] Од. viii. 167–77.
- [484] Од. xx. 66–75.

[485] Il. v. 131. cf. 330.

[486] Ил. v. 818, 27.

[487] Ил. v. 856.

[488] Ил. v. 421-30.

[489] Ил. xiv. 190-224.

[490] НОМЕР. ii. 589-93.

[491] Од. viii. 311: ил. xviii. 395.

[492] Так, в Ил. xviii. 206 это означает то пламя без жара, как от сверкающих доспехов, в которые Минерва облачила Ахилла, когда он вышел безоружным. Имя "ἦτορ" также отдельно обозначает огонь в Il. ii. 426.

[493] Ил. xxi. 453.

[494] Ил. vii. 467.

[495] Ил. xviii. 402.

[496] Ил. xiv. 168.

[497] Ил. iii. 277.

[498] Ил. xviii. 239.

[499] Од. viii. 270, 302.

[500] Ил. xiv. 344.

[501] Од. xii. 374-88.

[502] Од. xii. 4.

[503] Од. xii. 345.

[504] Исайя lx: сравните Откр. xxi. 23.

[505] Версия 57.

[506] Од. xi. 322-5.

[507] Ил. iii. 445.

[508] Гимн. ad Bacch. v. 2.

[509] Од. xxiv. 74.

[510] Ил. vi. 130-40.

[511] Ил. vi. 132.

- [512] Hes. Бог. 947.
- [513] Деллингер, Постановление Верховного суда. стр. 80.
- [514] Смотрите рассказы Пиндара, Павсания и Аполлодора.
- [515] Nägelsbach, ii. 9.
- [516] Ил. хх. 4-9.
- [517] Ил. хх. 7.
- [518] Ил. xiv. 201.
- [519] Ил. xviii. 398.
- [520] Ил. xiv. 200. продолжение. 245.
- [521] Ил. iii. 276-8. хix. 258-60.
- [522] Ил. xviii. 373.
- [523] Ил. xviii. 376.
- [524] См. дополнение. стр. 156.
- [525] Ил. iv. 2. v. 721, 905. Od. xi. 603.
- [526] Ил. v. 899.
- [527] Od. iv. 232.
- [528] Од. xiii. 130.
- [529] См. дополнение. РАЗДЕЛ iii. стр. 215.
- [530] Од. viii. 270, 302.
- [531] Od. xii. 374-88.
- [532] Гимн. ст. 22.
- [533] См. РАЗДЕЛ iii. стр. 269 и 223.
- [534] Ил. iv. 440.
- [535] Ил. xi. 3.
- [536] Il. хх. 66.
- [537] Ил. xiii. 299.
- [538] Ил. xi. 74.
- [539] Ил. iv. 440.
- [540] Ил. v. 333, 592.

[541] По-русски. Аг. 480.

[542] Od. i. 71. xii. 132, 3.

[543] Нэгельсбах, Хом, очень талантливо подошел к этой теме. Theol., Abschnitt iii.

[544] Ил. xi. 192-4 и xviii. 455.

[545] Od. iv. 753.

[546] Ил. xvi. 438.

[547] Ил. xvi. 436.

[548] Ил. xviii. 464.

[549] Ил. xxiv. 49.

[550] Ср. Il. iii. 182, μοιρηγενές.

[551] Od. xxii. 54.

[552] Ил. xx. 30.

[553] Il. xxi. 517.

[554] По-русски. Аг. 993.

[555] Ирод. i. 91.

[556] Перечислены в Nägelsbach, iii. 7-9.

[557] Od. i. 20, 45, 77. xxiv. 479.

[558] Od. v. 445. 451.

[559] Ил. xxi. 308.

[560] Il. xxiii. 144.

[561] Разные сонеты, Часть II. № xxix.

[562] Там же. Часть I. № xxxiii:

"Мир слишком сильно зависит от нас".

[563] Ил. xx. 7-9.

[564] Статья Смита. Гарпии. По тому же вопросу см. Nägelsbach Hom. Theol. ii. 12. Friedreich, Realien, p. 667. Крузиус в Od. xx. 77; и процитированный там Восс, чье мнение, я думаю, совершенно ошибочно.

[565] Ил. xvi. 150. xix. 400.

[566] Od. i. 241. xiv. 371.

[567] Фридрих, Реалии, (стр. 677.) §. 198.

[568] Там же. (стр. 220.) § 61.

[569] Статья Смита. Эвмениды.

[570] Из δα и πλήσσω: Лидделл и Скотт: также Schol. Н. в лок. Или μεγάλως ἐμπελάζουσα, Схол. V. Значение может быть близким, с огромным внутренним действием.

[571] О принципах и диспозиции, РАЗДЕЛ 8.

[572] Od. xx. 70.

[573] Ил. xix. 85, 6.

[574] Ил. v. 832-4.

[575] Ил. ix. 569-72.

[576] Ил. xix. 87.

[577] Soph. ŒD. Rex, 866.

[578] Ил. ix. 598.

[579] Дополнение. РАЗДЕЛ ii. стр. 117–9.

[580] Ил. xx. 233.

[581] Од. xv. 250.

[582] Od. v. 120.

[583] Od. v. 333, 461.

[584] Od. xi. 601.

[585] Я уже ссылался в другом месте (РАЗДЕЛ ii. стр. 169) на другое возможное объяснение: в двух изображениях могут быть представлены два аспекта характера.

[586] объявление Odyss. xi. 601-4.

[587] Od. iv. 561.

[588] Од. viii. 467.

[589] Редакция ix. 65.

[590] Од. xi. 26.

[591] Од. xi. 29.

[592] Од. xi. 153, 230.

- [593] Редакция ix. 115.
- [594] Od. x. 105-15.
- [595] Од. viii. 102. 246.
- [596] Там же. 378–88.
- [597] Букв. Греция, том i, стр. 510.
- [598] Од. x. 2, 21, 11.
- [599] Nägelsbach, Hom. Theol. II. 12, придерживается противоположного мнения.
- [600] Il. i. 606-8.
- [601] Ил. vii. 445.
- [602] Ил. xxiv. 33.
- [603] Ил. i. 571.
- [604] Ил. viii. 2. и xx. 4.
- [605] Ил. xx. 4.
- [606] Od. ii. 69.
- [607] Ил. viii. 10.
- [608] Ил. xxiv. 111.
- [609] Ил. iv. 43.
- [610] Ил. xiv. 159-61.
- [611] Il. xvi. 646-55.
- [612] Od. iii. 69.
- [613] Ил. vi. 174.
- [614] Ред. v. 91-6.
- [615] Od. v. 169, 70.
- [616] Ил. xix. 386.
- [617] Ил. xx. 105.
- [618] Od. vii. 201-3.
- [619] Nägelsbach продолжает ее даже до этого места. Hom. Theol. Abschn. II. 17.
- [620] Ил. viii. 39. xxi. 509.
- [621] Ил. v. 428.

[622] Там же. 370.

[623] Il. xxi. 504.

[624] Il. i. 568.

[625] Ил. viii. 457.

[626] Il. i. 501.

[627] Ил. xxi. 499.

[628] Там же. 468.

[629] Ил. i. 573-6.

[630] РЕДАКЦИЯ 22.

[631] Il. i. 423.

[632] Od. xi. 602.

[633] Ил. xx. 234.

[634] Ил. xxiv. 525.

[635] Пастор Фидо.

[636] Ил. ii. 514.

[637] Rom. i. 32.

[638] Ред. v. 118-29.

[639] Ил. i. 599.

[640] Ил. ii. 270-7.

[641] Од. xvii. 465.

[642] Хейн на Il. i. 603.

[643] Ил. x. 765. 6.

[644] Фрагмент. 50. ap. Plut. ii. 415 C.

[645] Od. v. 169, 70.

[646] Od. v. 213, 218.

[647] Ил. v. 388.

[648] Ил. v. 898.

[649] Od. x. 396, 490-5, 529.

[650] Od. xi. 7.

[651] Од. хіі. 25, 37 *и далее*.

[652] Од. іv. 475 и 561.

[653] Ил. ііі. 386.

[654] Ил. хііі. 521.

[655] Ил. хvііі. 165–8.

[656] См. дополнение. РАЗДЕЛ ііі. стр. 201.

[657] Ил. v. 331.

[658] Ил. ііі. 418-20.

[659] Ил. хіv. 198, 9.

[660] Ил. іі. 478, 9.

[661] Редакция 378.

[662] Фридрих, Реалии 187. стр. 599.

[663] Ил. іі. 1-4 и і. 609-11.

[664] Ил. v. 416, 900-4.

[665] ІІ. ххiv. 69.

[666] Од. v. 100-2.

[667] Ил. хvііі. 166–8.

[668] Ил. x. 515.

[669] Ил. v. 711 и хіv. 157.

[670] Ил. хііі. 13.

[671] Ил. і. 521-7.

[672] Од. v. 50-57.

[673] Ил. хііі. 29.

[674] Ил. v. 770.

[675] Ил. хііі. 20.

[676] Ил. vііі. 41-6.

[677] Ил. хіv. 226.

[678] Ил. v. 864, 355-67.

[679] Ил. xv. 79-84.

[680] Ил. i. 44-8.

[681] Od. viii. 361-3.

[682] Ил. i. 590-3.

[683] Ил. i. 596-604.

[684] Ил. xv. 87.

[685] Il. xxiii. 300.

[686] Il. xxi. 407. iv. 443. v. 744. ii. 448. v. 837.

[687] Ил. v. 437. xvi. 774. xv. 361.

[688] Ил. v. 860. xiv. 148.

[689] Од. viii. 310.

[690] Od. v. 212.

[691] Ил. xiv. 158.

[692] Ил. xxiv. 130.

[693] Ил. iv. 49. xxiv. 70. xxii. 170.

[694] Од. xix. 395-8.

[695] Il. ix. Od. i. iv.

[696] Ил. viii. 218. ix. 254.

[697] Ил. v. 198.

[698] Ил. xv. 246.

[699] Ил. v. 128.

[700] Ил. v. 183.

[701] Ил. iii. 396.

[702] Там же. 838.

[703] Однако Муре в своей "Истории греческой литературы" относит происхождение метафоры к практике представления статуями.

[704] Ил. v. 777. xiv. 347.

[705] Нэгельсбах, i. 10. стр. 25.

[706] Od. xvi. 196.

[707] Ил. xvi. 459.

- [708] Od. xii. 290.
- [709] Ил. xvii. 98-101.
- [710] Од. iii. 26.
- [711] Од. xix. 478.
- [712] Ил. v. 488.
- [713] Od. xiii. 291.
- [714] De Civ. Dei, iii. 2.
- [715] 1 Царств XVIII. 27.
- [716] Иоанн ii. 24, 25.
- [717] Ил. xxiii. 194.
- [718] Там же. 144.
- [719] Ил. xxiv. 788-800.
- [720] Од. xviii. 37.
- [721] Od. x. 306.
- [722] Od. iv. 379, 468.
- [723] Там же. 237.
- [724] Редакция xxiii. 11. Это полностью изложено в Nägelsbach, i. 33, стр. 54 *и далее*.
- [725] Од. xiv. 348, 57.
- [726] Нэгельсбах, Дом. Theol. по делу об Автолике.
- [727] Деллингер, имя. и. Jud. v. i. p. 255. Платон Легг. i. стр. 636.
- [728] Видео. Ил. iv. 48. xxii. 170. xxiv. 69. и 33.
- [729] Ил. iv. 39. и далее.
- [730] Ил. xxi. 461-7.
- [731] Od. xxiv. 514.
- [732] Od. i. 65.
- [733] Od. v. 7. и далее.
- [734] Ил. i. 218.
- [735] Ил. ix. 497.

- [736] Od. xiv. 83.
- [737] Od. xvi. 485.
- [738] Il. xvi. 388. Od. xiv. 82. xx. 215. xxii. 39. ii. 66, 134. iii. 132.
- [739] Od. xvii. 475.
- [740] Il. xvi. 384-9.
- [741] Od. xxiv. 479.
- [742] Od. xxiii. 211.
- [743] Ил. vi. 200.
- [744] Ил. ix. 410-16.
- [745] Ирод. i. 32.
- [746] Od. i. 32.
- [747] Ил. xxiv. 525.
- [748] РЕДАКЦИОННЫЙ НОМЕР 37-40.
- [749] De Civ. Dei, iii. 3.
- [750] Указано Муре. Греция, том i. о характере Гектора, Ил. iii. 46-57.
- [751] Ил. ii. 355.
- [752] Il. xvi. 387.
- [753] Од. xvii. 382-7.
- [754] Од. vi. 120. viii. 576. ix. 176. xiii. 202.
- [755] Ил. iv. 235.
- [756] Ил. xix. 264.
- [757] Проперций, Эл. II. v. 27. Гор. Од. III. vi. 3, 4. Сб. II. ii. 103-5.
- [758] Il. xx. 21.
- [759] Ил. xxiv. 66. xxii. 170.
- [760] Ницш, Одиссея, т. III. стр. xiv.
- [761] De Aud. Поэт. 20.
- [762] Там же. 23.
- [763] Лукреция. i. 57-62.
- [764] Од. xi. 488.

- [765] Ил. xxiv. 525.
- [766] Ил. xvii. 446. Сравните Од. xvii. 129, где заменено κῆρυξ на ἄγγελος.
- [767] Ил. vi. 184.
- [768] Од. v. 282.
- [769] Од. i. 23.
- [770] Моммзен, Римское обозрение, том I. глава ii.
- [771] Ирод. iv. 59.
- [772] Мудрость xiii. 1-9.
- [773] Eurip. Fr. i.
- [774] История Малкольма. о Персии, том i.
- [775] Деллинггер, Хайд. юд. б. vi. 130. стр. 424.
- [776] Деллинггер, там же. 132.
- [777] Од. xii. 352-65.
- [778] Од. xii. 339-51.
- [779] 394-6.
- [780] 379-81.
- [781] Од. xii. 377, 405, 415.
- [782] Ил. xix. 407.
- [783] Романы и сказки Скотта, 8-е изд., x. 238.
- [784] Ил. ix. 312.
- [785] Луки XVI. 1-9.
- [786] Од. xv. 323.
- [787] История Греции Гроте, том ii. стр. 88 н.
- [788] Од. xix. 395.
- [789] Од. xvii. 578.
- [790] Ил. iii. 179.
- [791] Ил. vi. 162.
- [792] Ил. viii. 360.
- [793] Ил. xi. 788.

[794] Ил. ix. 341.

[795] Од. iii. 266.

[796] Од. xxii. 316.

[797] Од. ii. 67.

[798] Од. xiv. 284.

[799] Ил. xxiv. 63.

[800] Од. iii. 52.

[801] Од. ii. 282.

[802] Од. iii. 132-6.

[803] Ил. xiii. 6.

[804] Од. vi. 120.

[805] Од. iii. 272-5.

[806] Од. i. 65-7.

[807] Од. xiv. 420.

[808] Там же.

[809] Од. xiv. 423.

[810] Деяния XVII. 27.

[811] Нэгельсбах Дом. Theol. vi. 15.

[812] Ил. vi. 349-51.

[813] Ил. ix. 459-61.

[814] Редакция vi. 273-7.

[815] Ил. v. 531. xv. 563.

[816] Ил. vi. 112 и др.

[817] Од. iii. 96.

[818] Ил. xxiv. 503.

[819] Там же. 111.

[820] Ил. i. 23. 377.

[821] Ил. xxi. 74.

[822] Ил. xxiv. 480.

[823] Фридрих, Реалии, РАЗДЕЛ 139.

[824] Il. ix. 632-6.

[825] Ил. xxiv. 480-2.

[826] Il. xiii. 659-7. xv. 333-6.

[827] Од. xv. 220 *и далее*.

[828] Од. xv. 260.

[829] Там же. 285.

[830] Ил. ii. 658-70.

[831] Il. xxiii. 86.

[832] Ил. xix. 282-300.

[833] Ил. xv. 429-40.

[834] Il. xvi. 571.

[835] Од. xiii. 256-75.

[836] Ил. xviii. 479.

[837] Od. xxiii. 118-22.

[838] Ил. xxii, 371.

[839] Od. i. 35-7. iv. 524-35. xi. 409-20.

[840] Od. xxi. 22-38. xi. 601-4.

[841] Thuc. i. 5.

[842] Od. iii. 72.

[843] Представляется, однако, возможным, что смысл *κατόντα εἴς σπονδαῖ* может быть таким же, как тот, который мы придаем договору аренды на девятьсот девяносто девять лет.

[844] Thuc. i. 5.

[845] Od. xxiii. 357.

[846] Од. ix. 59.

[847] Од. viii. 159-64.

[848] Од. xxiv. 111.

[849] Od. xiv. 262.

[850] Ил. ii. 629.

[851] Od. iii. 139.

[852] Od. x. 552-60. xi. 61.

[853] Од. xxi. 293-304.

[854] Даже Скотт, один из самых утонченных, а также величайших писателей с богатым воображением, однажды позволил своему герою под влиянием опьянения грубо вести себя в плане манер. Это в книге "Роб Рой" (глава xii), в доме Осбалдистона.

[855] Il. ix. 69.

[856] Od. iii. 335.

[857] Hor. Ep. i. 19, 6.

[858] Ил. iv. 411-18.

[859] Ил. ix. 32-49.

[860] Il. xxiv. 212.

[861] Il. xxii. 345-8.

[862] Ил. iv. 35.

[863] Ахейцы или этнология, РАЗДЕЛ x. стр. 570.

[864] Ужасный "Уголино" Данте заканчивается строкой

Poscia più che 'l dolor potè 'l digiuno.

Я волен признать, что не могу выбросить из головы подозрение, что то, что поэт хочет донести до нас в этих мрачно завуалированных выражениях, - это пожирание несчастных детей их родителями. ("Инферно", xxxiii. 75.)

[865] Od. xxiv. 526, 37.

[866] Ил. iv. 350.

[867] Од. viii. 185, 162.

[868] Od. iii. 221.

[869] Ил. v. 59.

[870] Il. xvi. 431, 59. Od. i. 68-71. Il. xv. 115; и Il. v. 311-17.

[871] Ил. vi. 251.

[872] Il. xxiv. 212.

[873] Ил. ii. 260.

[874] Од. ii. 48.

[875] Там же. 50 и далее.

[876] Од. xi. 494, 538.

[877] Од. xi. 198-203.

[878] Ил. vii. 92-119.

[879] Ил. x. 234-40.

[880] Од. viii. 585, xxiv. 434 и xvi. 97, 115-21.

[881] Ил. ix. 461.

[882] Ил. xiii. 695-7. ii. 658-70. xvi. 57.

[883] Ил. xv. 419, 22; 525, 54.

[884] Ил. vi. 215.

[885] Афины. b. xiii. с. xii. p. 56.

[886] Деллингер, Наследник. и. Jud. II. ii. 41. Сочувствующий Платону. 8. (180 С.)

[887] Од. viii. 266-366.

[888] Перевод "Одиссеи" Поупа, который в большинстве существенных частей имеет более насыщенную окраску, чем греческий оригинал, здесь меняет смысл. Гомер говорит, что Нептун не смеялся, οὐδὲ Ποσειδάωνα γέλως ἔχε: Поуп говорит: "Даже Нептун громко смеется". Работа Поупа - великое произведение, но это не хорошая и не плохая интерпретация Гомера: это вообще не интерпретация. Од. viii. 244.

[889] Од. viii. 347, 356.

[890] Од. viii. 361, 2.

[891] Ил. xiv. 312-28. 346-53.

[892] Ил. xxiv. 130.

[893] Афиней, род. xiii. с. 77-84.

[894] Rom. i. 24-7.

[895] Ил. ii. 262. Смотрите также по этому вопросу, Ил. v. 429. vi. 357. Од. v. 149-59, 227.

[896] Ил. vi. 161, 2.

[897] Од. xviii. 366-75.

[898] Од. xiii. 259-70.

[899] Од. viii. 5-11. xiv. 193-8.

[900] Ил. xviii. 594-602.

[901] Ил. ix. 578. xii. 313.

[902] Od. xxiii. 281-4.

[903] Од. xii. 327-51.

[904] Об этом и родственных моментах см. inf. РАЗДЕЛ ix.

[905] Iph. в ауле. 446.

[906] Аристотель. ЕТН. IX. xi. 4.

[907] Od. ii. 276.

[908] Редакция 36.

[909] Редакция vi. 275-88.

[910] Ил. xi. 296. xix. 29. ix. 141. vi. 191. Od. vii. 311. iv. 6.

[911] Il. ix. 394. Od. iv. 10.

[912] Ил. xviii. 567, 593 и xxii. 126.

[913] Фридрих, Реалии, § 57. стр. 200.

[914] Од. ii. 132.

[915] Од. viii. 329.

[916] Од. xi. 287. xiv. 210. Ил. xiii. 363.

[917] Фридрих, Реалии, с. III. ii. стр. 204.

[918] Ил. iii. 427. xxiv. 763.

[919] Ил. iii. 140. О Деифобе нам никогда не говорится, что он был мужем Елены, и он мог обладать ею лишь очень короткое время. Единственный намек на связь заключается в том, что, когда Елена спустилась к лошади, Деифоб последовал за ней. Од. iv 276.

[920] Ил. iii. 53.

[921] Ил. iv. 169-75.

[922] Od. xxii. 38.

[923] Od. xvi. 75.

[924] Ил. iv. 441.

[925] Od. x. 2.

[926] Od. x. 20.

[927] Od. x. 7.

[928] Од. vii. 65, 6.

[929] См. Ахей, РАЗДЕЛ ix. Od. xi. 235-7.

[930] Ил. iv. 121.

[931] Ил. xi. 220-6.

[932] Od. xi. 271-80.

[933] Od. viii. 581-3.

[934] Реальность, с. III. ii.

[935] Od. xxii. 37, κατευνάζεσθε βιαίως.

[936] Ил. ix. 449. Od. xiv. 203.

[937] Ил. ii. 514, ср. xvi 184.

[938] Ил. xvi. 175.

[939] Od. xi. 254.

[940] Ил. ii. 658-60.

[941] Ахейцы, или этнология, РАЗДЕЛ ix. стр. 534.

[942] Ил. v. 69-71. Od. xiv. 203.

[943] Ил. i. 112.

[944] Athen. xiii. 3. ὅτι οὐδαμῶς τῆς Ἰλιάδος Ὀμηρος ἐποίησε Μενελάω συγκοιμωμένην παλλακίδα, πᾶσι δοῦς γυναῖ κας.

[945] Ил. ix. 664.

[946] Там же. 336.

[947] Дамм, Лидделл и Скотт. В Od. iv. 623 Ницш считает, что ἄλλοχοι должно означать жен δαιτύμονες. В Од. ix. 115 я не нахожу причин для отступления от простого значения слова "жены". Было бы слишком высоко ценить цивилизацию циклопов, если бы мы предположили, что они признавали различие между женой и наложницей.

[948] Ил. ix. 340.

[949] Ил. xix. 295-9.

[950] Ил. ix. 395-7.

[951] Od. xiv. 199-204.

[952] Выражение равно παλλακίδι προμιγῆναι.

[953] Ил. ix. 447 и далее.

[954] Od. i. 433.

[955] См. Friedreich, Realien, с. ii. §. 56. стр. 196-200, где этот вопрос превосходно рассмотрен.

[956] Od. vii. 298, 307.

[957] Ил. ix. 341.

[958] Ил. xxi. 40.

[959] Od. xv. 413.

[960] Od. vii. 8.

[961] Редакция 215.

[962] Od. xxiii. 210.

[963] Od. vi. 180-5.

[964] Ил. vi. 429, 30. Сравните следующее: *Domino suo*, имо Патри; *conjugi suo*, имо Фратри; *ancilla sua*, имо филия: *ипсиус уксор*, имо сорор; Абелардо, Хелоисса. Abæl. Opp.

[965] Ил. vi. 450-7.

[966] Od. xi. 427.

[967] Od. xxii. 37.

[968] Od. iii. 266.

[969] Ил. vi. 425.

[970] Ил. vii. 468, 9.

[971] Od. xi. 254-7, 281-5.

[972] Od. iii. 263-8.

[973] Od. ii. 225-7.

[974] Od. xx. 129-33. comp. xix, 317. кв.м.

[975] Od. xxii. 426, 7.

[976] Ил. vi. 186.

[977] Юстат. в лок.

[978] Ил. xx. 215-40.

[979] Od. x. 348-59.

[980] Od. xx. 105. Cf. xxii. 421.

[981] Od. xx. 122.

[982] Od. xxii. 425.

[983] Там же. 149–56, 158.

[984] Од. xvi. 248, 53. xx. 160.

[985] Ил. xviii. 567.

[986] Таково, по-видимому, наиболее вероятное значение Il. xxii. 126-8.

[987] Od. xvii. 299.

[988] Od. iv. 623.

[989] Od. vii. 172-6 и др.

[990] Od. iii. 464-8.

[991] Od. iv. 252.

[992] Od. x. 361.

[993] Смотрите Поупа в Od. iii. 464-8.

[994] Нэгельсбах, Дом. Theol. v. 34.

[995] Юстат. в лок. 1477.

[996] Ил. ii. 260-4.

[997] Od. vi. 126-8.

[998] Или χλαῖναν, как в Od. x. 365.

[999] На Роуе, Od. iii. 464-8.

[1000] Ил. x. 572-7.

[1001] Od. i. 262.

[1002] Od. vi. 96; ср. 219, 20.

[1003] Il. x. 333. Cf. Od. xi. 427.

[1004] На Od. iii. 467.

[1005] Случай Ахилла, который называет Брисеиду своей женой и у которого не было другой, уже обсуждался.

[1006] Гекуба, 817.

[1007] Там же. 44. ср. версию 358.

[1008] Там же. 724.

[1009] Афиней xiii. 31. Döllinger Heid. u. Jud. ix. 31.

[1010] Арист. Pol. I. ii. 4. Döllinger ix. 25.

[1011] Аристотель. Поэт. с. 28.

[1012] Thuc. ii. 45.

[1013] Ренан, Этюды по истории религии, стр. 40.

[1014] Чтобы показать, с какой ревностью верующие в Откровение могут справедливо относиться к простой литературной обработке Старых Писаний, я бы сослался на замечательную работу М. Эрнеста Ренана *"Этюды по истории религии"*. Этот красноречивый и гибкий писатель рассматривает идею богооткровенной религии как совершенно неприемлемую; высоко превозносит Библию как литературное сокровище; но отрицает, что общее чтение Библии полезно, за исключением тех случаев, когда *вы можете привлечь внимание людей к Библии, которая не принадлежит им* (стр. 75, 385).

[1015] В римской истории Моммзена содержится мастерское сравнение между этими двумя соперничающими направлениями развития человеческой жизни, коллективным и индивидуальным, которые представлены Римом и более поздней или исторической Грецией соответственно. (Mommsen Röm. Gesch. I. 2. pp. 18–21.) Оба они открыты для критики. В одном мы можем заметить и заклеить характеристику железной репрессии, в другом - беззаконной свободы. Но эпоха, закончившаяся Троянской войной и бросившая отблеск своих умирающих лучей на ее благородный, но неоднозначный эпилог в "Одиссее", по-видимому, не сделала принципиального отклонения от средоточия мудрости ни в ту, ни в другую сторону: в целом, она соединяла благоговение с независимостью, ограничение дисциплины с расширением свободы; и она была одинаково удалена, во всей полноте своей естественной гибкости, от тех крайностей, которые в современной религии, с одной стороны, поглотили индивида, а с другой (так сказать) отлучили его от церкви изоляцией.

[1016] Иезекииль. xx. 25.

[1017] Я должен откровенно признать, что, во-первых, я никогда не могу без боли читать пренебрежительный отзыв о греческом разуме и его достижениях, который в Четвертой книге "Возвращенного рая" такой великий человек, как Мильтон, слишком смело вложил в уста нашего Благословенного Господа. Там мы обнаруживаем, что наши симпатии разделены неопишным и самым прискорбным образом между личностью Премудрого и языком и идеями, в целом не менее справедливыми, которые отданы сатане. В частности, я сожалею о заявлениях, на самом деле не более чем ребяческих, сделанных евреями, о том, что их считают первоисточником греческого искусства и литературы, и о том, что они предполагают более высокие достижения в политической науке. Это принесение истины, разума и истории в жертву предрассудкам, в результате чего, как и во всех подобных случаях, религия, несомненно, в конце концов окажется в проигрыше.

[1018] 1 Кор. i. 27, 8.

Примечание переписчика

Заголовки страниц печатной книги преобразованы в дополнительные примечания.

Были исправлены следующие очевидные ошибки:

- стр. xiv "суверенитет" заменен на "суверенность"
- стр. 42 (примечание) "vii-х" заменено на "vii.-х".
- стр. 79 "недвусмысленно" заменено на "недвусмысленно"
- стр. 118 "наглость:" изменено на "наглость:""
- стр. 165 "ὤλετό" заменено на "ὤλετο"
- стр. 173 "внимание" заменено на "attention".
- стр. 192 "приведено в исполнение" заменено на "приведено в исполнение"
- стр. 277 "приказ" изменен на "распоряжение".
- стр. 285 "Hom Theol." заменено на "Hom. Theol."
- стр. 288 "Ганимед" заменено на "Ганимед"
- стр. 291 "αἱ σα" заменено на "αἱ σα"
- стр. 299 "народы" заменено на "peoples"
- стр. 320 "ῥεῖα" заменено на "ῥεῖ α"
- стр. 328 в разделе "недовольство еще не проявлено.[607]" к тексту добавлен якорь сноски.
- стр. 336 "ῥεῖα" заменено на "ῥεῖ α"
- стр. 352 "подлежащее, таким образом" заменено на "подлежащее"
- стр. 354 "2." заменено на "(2.)"
- стр. 356 "δὲ" заменено на "δέ"
- стр. 364 "это существенно" заменено на "это существенно"
- стр. 365 в "νόον ἔτραπεν[711]." к тексту добавлен якорь сноски.
- стр. 377 "чистота" заменено на "от чистоты",
- стр. 383 (примечание) "264" заменено на "264".
- стр. 403 (примечание) "Romische" заменено на "Römische"
- стр. 404 "elsewhere" заменено на "в другом месте"
- стр. 410 "деволопмент" заменен на "развитие"
- стр. 420 "ἔσθλος" изменено на "ἔσθλός"
- стр. 426 "мораль". заменено на "мораль",
- стр. 436 "ἀτῆ" заменено на "ἄτῃ"
- стр. 460 "ἔως" заменено на "ἔως"
- стр. 474 "ἔγω" заменено на "ἐγὼ"
- стр. 494 в "У Аякса был поддельный брат" из текста удален якорь сноски.
- стр. 499 (примечание) "в превосходном состоянии" заменено на "в превосходном состоянии"
- стр. 505 "φρέσι" заменено на "φρεσὶ "
- стр. 517 "ἔγωγε" заменено на "ἐγώ γε"

В книге непоследовательно используются следующие термины:

- последующие времена
- поле битвы и приусадебные участки
- тетива для лука и натянутая тетива
- виночерпий и виночерпийница
- зависимость и иждивенчество
- Ди и Дии
- Диоскуры и Диоскурои
- Эринуэс и Эринуэсы
- источник и исток фонтана
- Гисти и Хести
- т.е. и т.е.
- для помещений и в подъезде
- выдающееся положение
- восстановленный и реорганизованный
- мачеха и мачеха-мачеха
- синоним и синонимичная фраза
- Теомифология и тео-мифология